عزالدّين عناية

الأديان الإبراهيمية

قضايا الراهن




صدر للمؤلف

في دار توبقال للنشر، الدار البيضاء

نحن والمسيحية، 2010 .



عزالدّين عناية

الأديان الإبراهيمية

قضايا الراهن



دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
الموقع : www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة التاريخية

الطبعة الأولى، 2014



الإيداع القانوني رقم : 2013 MO 3680
ردمك : 9 – 61 – 511 – 9954 – 978
ردمد : 9235 – 2028

فهرس

إلى زوجتي سهيلة.. وفيراً ما بذلت، قليلاً ما نالت.

«وأشْعر قلبكَ الرّحمةَ للرّعية والمحبةَ لهم واللّطفَ بهم فإنهم صنفان:
إما أخٌ لك في الدّين أو نظيرٌ لك في الخلق».

وصية علي بن أبي طالب (ك) لمالك ابن الأشتر

تـمهيد

لم يتسنّ للأديان الإبراهيمية، حتى عصرنا الراهن، رسم خطّة مشتركة في التعايش والاحتضان بين بعضها البعض. خطة تتواضع بمقتضاها على حضور أتباع الدين الآخر بين ظهرانيها، دون أن يلحقهم أذى أوترهقهم ذلّة. وإن كانت حصلت معالجات منفردة لهذه المسألة، اختلفت تفاصيلها من دين إلى آخر، دون بلوغ أسس جامعة. فمن الأديان الثلاثة من يملك تشريعات في الشأن، غير أنها تقادمت، أوهُجرت، أو داهمتها التبدلات الاجتماعية الهائلة، دون أن يتعهدها أهلها بالتهذيب والتنقيح، على غرار مؤسسة أهل الذمة، أو مفهوم أهل الكتاب في الإسلام؛ ومن تلك الأديان من لا يزال في طور تخليق منظومة لاستيعاب الآخر، لم يحصل بشأنها إجماع داخل المواقع النافذة في المؤسسة الدينية، على غرار «لاهوت الأديان» في المسيحية.

ذلك أن مفهوم الأديان الإبراهيمية حمّال أوجُه، كلّ له دلالته وكلّ له تأويله؛ وما نشهده من إيلاف في الراهن داخل المجتمعات، يأتي بفعل الإطار التشريعي للدولة المدنية الحديثة لا بموجب تحريض تلك الأديان، رغم ما يلوح جليا من قواسم مشتركة، ومن تقارب عقائدي بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وبالتالي يبقى التحدي الذي يواجه الجميع، وهو كيف تعيش تلك الأديان شراكة الأوطان؟ وكيف تغدو حاضنة لبعضها البعض ولا تكون طاردة؟ إذْ ما برحت اليهودية والمسيحية والإسلام دون مفهوم «أهل الكتاب» الضامن للعيش المشترك، ودون مفهوم «الأديان الإبراهيمية» الجامع للتنوع المفترق، وينطبق عليها مفهوم «الأديان الثلاثة» المتجاورة والمتباعدة في الآن نفسه.

يرنو هذا المؤلَّف لا إلى صياغة مفاضَلة بين تلك الديانات، على غرار أيها أرحب صدرا في احتضان الآخر؟ ولا ينظر إلى المسألة ضمن معادلة «نحن النعيم والآخرون هم الجحيم!»، فالحدود بين الأنا والآخر باتت متحولة متداخلة. إن المفاضلة في عصرنا أمست منهجا متقادما فاقد الصلاحية، وأن كل عملية احتضان، مفاهيمي أومؤسساتي، هي وليدة جدل اجتماعي مركب.

وقد شئتُ أن تكون فصول هذا المؤلّف دانية من المعيش اليومي، ومُتابعة للواقع الراهن بين أتباع الأديان الثلاثة، في هواجسهم وفي تعايشهم، في تآلفهم وفي تنافرهم، داخل الوطن الواحد وفي ظل الحضارة الواحدة؛ لذلك تشغل محاور هذا الكتاب أوضاع ذلك الآخر، الذي يمثله دين القلّة، وبالمثل تمثله الذات، حين تتبدل المواقع وتتغير الحواضن، فتغدو الذات ـ ضمن انزلاق دلالي ـ هي الآخر. يأتي هذا الكتاب تأمّلا في أوضاع الأديان في الراهن، وإن أملت الضرورة العودة إلى الأصول، أو إلى سالف التجارب، لفهم مجريات الواقع المستنفر، فأحيانا تكون أُطر استيعاب الآخر المؤسساتية أو المفاهيمية مضلّلة، لا تفصح عما يتخلّلها من تناقضات، ولا يتسنى رصد مظاهر الدونية والحيف من خلالها، فتضيع مكابدات العيش المشترك في طياتها.

وليس غرض هذا العمل أن يكون دعوة أخلاقية، يحض على فضائل تعايش الأديان والحوار بينها ـ وإن كان صاحبه يجل ذلك الدور ـ ولكنه حديث عن الأديان حين تنزل معترك الاجتماع، وحين يتحكم بعضها بمصائر بعض. لذلك ينأى المؤلَّف عن المطارحات الشائعة في حوارات المجاملة، التي طالما تتناول المنشود وتغفل عما هو موجود، ليقف على نقيض تلك المقاربة، واضعا القارئ أمام واقع التدافع الديني، بشكليه، المحمود والمذموم.

إن الأديان الثلاثة تبدو مقبلة على مواسم تفوق قدراتها الهرمنوطيقية التقليدية، ما عادت المدونات الفقهية واللاهوتية الكلاسيكية كفيلة بحلها. كما أن هناك قضايا تواجه تلك الأديان تتخطى إمكانيات دين بعينه، وتتطلب تضافر الجهود، مثل إشكاليات البيئة والمناخ والفاقة والأمية، وغيرها من المشاكل العويصة. فالعالم اليوم يتغير من تحت أقدام الأديان الثلاثة ـ إن صح التعبير ـ بوتيرة متسارعة، غالبا ما توفّق التشريعات المدنية في التأقلم معها، وتتعثر الديانات الإبراهيمية عن مواكبتها، في وقت يُفترض فيه أن تكون الأقدر والأجدر لما بينها من رؤى أنطولوجية جامعة.

كان علماء الاجتماع الديني الأمريكان، أمثال رودناي ستارك ولورانس إياناكوني وروبار توليسون، من أوائل الذين نبهوا إلى أن الفضاء الديني الغربي، أوكما يطلقون عليه «السوق الدينية»، محكوم بالاحتكار من طرف متعهّد قوي يمسك بمقدرات الفضاء، يضيّق على غيره التواجد، ويحدد مقاييس الحضور وفق مراده. ومن المفارقات الكبرى في عصرنا، أن الدين المستضعَف المهاجر، بات يستجير بالعلمانية وبالدولة المدنية طلبا للمقام الآمن، ولا يجد ذلك المأمن وتلك النُّصرة عند رفيقه في رحلة الإيمان، وهو حال الإسلام الأوروبي. فهو ليس في استضافة الكاثوليكية «التقليدية» ولا البروتستانتية «التقدمية»، ولكنه في كنف العلمانية. فقد وفقت المجتمعات الحديثة في ما خابت فيه الأديان الثلاثة، من حيث إتاحة فرص الحضور للآخر. في وقت يُفترض فيه أن يكون المؤمن «الإبراهيمي»، بين أهله وملّته، حين يكون في الحاضنة الحضارية لدين من الأديان الثلاثة، لكنه في الحقيقة لا يجد تلك السكينة، وغالبا ما يلقى حرجا، ويأخذ صورة الخصم والمنازع والمهدّد القادم من وراء البحار، ولذلك أمام دعاة الحوار اليهودي المسيحي الإسلامي، ثمة ضرورة ملحة لطرح سؤال : هل هناك فعلا أمة إبراهيمية أو تراث إبراهيمي جامع ؟

المؤلف

الفصل الأول

شراكةٌ في الأوطَان وتعدّدٌ في الأدْيان

1. التّعارفُ القرآنيُّ والتجربةُ التّاريخيّة

يرد سؤال بشكل متكرّر في الدراسات الغربية بشأن العوامل الخافية وراء سرعة انتشار الإسلام إبّان عهده الأول، دون توفّر إجابة شافية عن ذلك، وهو ما يشي بعدم إقناع التعليلات المعروضة. لكن هذا، لا يعني غياب ترجيحٍ تتحلّق حوله طائفة واسعة من مؤرخي الغرب ودارسيه، يحوم حول الخلاصة الكَنَسية المعهودة، كون تاريخ الإسلام هو تاريخ سيف، التي هي أقرب إلى الظنّ منه إلى اليقين. والواقع أن تلك الخلاصة، التي طالما راجت بين رجالات الكنيسة وجحافل المستشرقين، يصعب أن تفسر المدّ الواسع الذي شهده الإسلام. إذ يبدو التفسير التاريخي الاجتماعي، بعد تبيّن محدودية «تفسيرات الغزو» في تقديم إجابة مقنعة لذلك، الأقدر على الإجابة عن ذلك التساؤل، وإن لا يزال يخطو خطاه الأولى، رغم غزارة مادته ووفرتها في التراث القديم.

أولا : جدلية الاستيعاب والاستبعاد

ساهم توفّر مسلكيات اجتماعية غير معهودة، قطعت مع معتاد العلاقة بين الغالب والمغلوب، في تيسير ذلك التمدد الحثيث للإسلام. فقد أتاحت المسلكيات المستجدة، التي وجدت أول اختباراتها في دولة المدينة، حقَّ التواجد لأهل الكتاب من يهود ونصارى، ثم في مرحلة لاحقة امتدّت التجربة لتشمل شبه الكتابي من صابئة ومجوس، ولتغطّي أمصارا عدّة عرفت التمازج الديني حينها. يذهب برنار لويس في تعليل ذلك النجاح الذي حالف المسلمين، في بداية تاريخهم، في كتابه : «اليهود في

العالم الإسلامي»، إلى أنه عائد إلى أن الولاة العرب المسلمين، ممن تولوا مقاليد الدولة الوليدة، لم يكرّروا أخطاء سابقيهم، بل سعوا على خلافهم إلى مراعاة مبدأ التعددية[1].

فقد جاء في مبدأ التعارف الذي أقرّه الإسلام، من ضمانة الحرية والكرامة للأفراد والجماعات غير المسلمة ما فاق فيه غيره. لذلك مثّل خروج كثيرين من أتباع الكنائس الشرقية، من السيطرة المسيحية إلى كنف الحكم الإسلامي، تحوّلا من الضيق إلى السعة في أوضاعهم، ارتفع معه سقف الحرية الدينية، بما لم يشهدوا له مثيلا في سابق عهدهم[2]. ففي بداية الفتح الإسلامي، حين أعطى عمرو بن العاص الأمان للأنبا اليعقوبي بنيامين وولاّه أمر كنائس مصر، بعد رفع التهديد البيزنطي عنه، شهد التعايش المسيحي الإسلامي مستوى متقدّما من التقارب[3].

فقد كان مبدأ الاستيعاب، الضامن للتنوع، فاعلا في علاقة المسيحية العربية بالإسلام المبكر، فلا يمكن الحديث عن مواجهة كبرى بين المسلمين والمسيحيين العرب مثيلة لمواجهتهم مع قريش ومع اليهود. كما أن المصادر لا تذكر إطلاقا أن يكون المسيحيون العرب بادروا بالهجوم على المسلمين في أي موقع من المواقع، عدا ما ذُكر من اشتراك المسيحيين العرب بجنوب الشام في الإعداد لحملة الروم على المسلمين قبيل تبوك وهي حملة لم تقع[4].

لعلّ بقاء العديد من الملل داخل العالم العربي، حتى تاريخنا الحاضر، هو جراء سريان ذلك المبدأ الاجتماعي. والشيء اللافت في الموقف القرآني، أنه رغم إقراره بما عليه الآخر من زيغ وانحراف وافتراء وفساد وإخفاء وتعطيل للأحكام وإلباس للحقّ بالباطل، وما شابهها من الانتقادات، سمح بتواجده داخل الفضاء الاجتماعي، وإن جاء على منازل ومراتب. الأمر الذي لم تتلاش معه تلك الجماعات ولم تندثر، بل شهدت تطورات في المجالين الديني والدنيوي. فبدون ذلك التبادل الثقافي مع الإسلام، ما كان لليهودية أن تنتج كثيرا من العلماء والأطباء والموظفين، ولا المسؤولين الإداريين والمكلّفين على الخزينة؛ بل مع تراجع الإسلام، في القرن الثاني عشر، شهدت القوة الخلاقة لليهودية انكماشا أيضا[5].

---

1. Bernard Lewis, *Gli ebrei nel mondo islamico*, Sansoni Editore, Firenze 1991, p. 25.
2. Ibid., p. 24.
3. Alain Ducellier, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*, Giulio Einaudi, Torino 1996, pp.48-49.
4. د. سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية وتطوراتها، دار الطليعة، بيروت 1997، ص: 139.
5. Americo Castro, *La Spagna nella sua realtà storica*, Firenze 1955, pp. 448- 454.

لقد خلّفت الحضارة الإسلامية التي استبطنت التعارف تأثيرا في شتى مكوناتها، وتحت وقع تلك الروح لحقَ اللاهوتَ المسيحي في الأندلس تحويراً أيضاً، حيث نجد البابا أدريانوس الأول ينحو باللائمة على جاثوليق الكنيسة إليباندوس الطيلطلي وعلى الأسقف فيليكس دا أورجيل، في بلاد الأندلس، لنزوعهما منزعا مبتدعا في قانون الإيمان: «أولم يستحيا باعترافهما ان ابن الرب هو كالابن بالتبنّي، حتى بلغا حدّ تشبيهه بامرئ عادي»[6].

وبشكل عام، حصل في ظلّ السلطان المسيحي، في مقابل ذلك الاستيعاب الذي سعى إليه الإسلام، إقرارٌ بخطأ الآخر، ترافق بترصّد دائم به وتضييق عليه. وفي العصر الوسيط حين اشتدت سطوة الكنيسة، وجد الانغلاق اللاهوتي في المسيحية سندا وحافزا كبيرين في توما الأكويني (1225-1274م)، الذي ذهب في سياق حديثه عن اليهود، إلى مشروعية سلبهم مقدرات عيشهم، بما أنهم خدم المجتمع المسيحي، معتبرا أن الكنيسة لا تقترف إثما باستيلائها على أمتعتهم وثرواتهم[7]. وبالمثل، عدّ الأكويني المسلمينَ «أناسا جسديين»، ينظرون إلى المعتقدات نظرة عينية[8]، وتحدّدت رؤيته للإسلام باعتباره دينا يتوزع حدّاه بين الغلظة وتنكّب سبل المتعة. فعلى حد قوله، ما كان من آمن بمحمد، في مستهل دعوته، من الحكماء أو من العارفين بالمسائل الدينية، بل كانوا أناسا غلاظا يذرعون الصحراء، ويجهلون المعارف الإلهية[9].

على خلاف ذلك الانغلاق اللاهوتي في المسيحية، يذهب اللاهوتي المعاصر هانس كونغ إلى «توفّر تراتيب في ظل الحكم الإسلامي، ضمنت حقوق الأفراد والجماعات، رغم مختلف الضوابط والقواعد التشريعية العامة. قابلها في الدولة البيزنطية، ومنذ أفول نظام التشريع الروماني، تشريع مناهض بشكل واضح لليهود»[10].

وضمن المراجعات الحديثة، عُدّت الضوابط التي أرساها عمر بن عبد العزيز (681-720م) في حق أهل الكتاب مشطّة ومهينة، كنهيهم عن ركوب الخيل، وإرساء ضوابط على أزيائهم، وعدم السماح لهم باستعباد المسلم، وإلزامهم بألا تُشيَّد مساكنهم بما يعلو فوق مساكن المسلمين ولا أماكن عبادتهم أيضا، إضافة إلى إرساء قيود على إقامة شعائرهم علنا، وغيرها من الضوابط الشبيهة. والواقع أن مقارنة تلك الضوابط، بما

6. Hans Küng, *Islam : Passato, Presente e Futuro*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 448 - 449.
7. *Tommaso d'Aquino, Somma Teologica*, II-II, q. 10.
8. Tommaso d'Aquino, *Contra saracenos*, Editrice Clinamen, Firenze 2008, p. 20.
9. d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, op. cit., I, cap. 6 n.6.
10. Küng, *Islam : Passato, Presente e Futuro*, op. cit, p 449.

جرى في مجتمعات أخرى، سابقة أو لاحقة، يبين البون الشاسع بين التجربة الإسلامية وغيرها من التجارب. يقول برنار لويس في معرض تعليقه على الضوابط الإسلامية: كان مجمل تلك القيود ذا طابع اجتماعي ورمزي لا غير، وليس له طابع عملي نافذ. الشيء الوحيد الذي كان يرهق الذمي وهو الإلزام المالي، حيث كان ملزما بدفع ضريبة أعلى. وهو نظام تمييز ورثته الدولة الإسلامية عن إمبراطوريات سابقة على غرار فارس وبيزنطة[11].

ثانيا : التعارف بين حدّي المعرفة والاعتراف

يستبطن مفهوم التعارف الذي أشاد به القرآن الكريم في قوله تعالى: «يا أيُّها الناسُ إنّا خلقْناكم مِن ذكر وأُنثى وجعلْناكم شعوباً وقبائلَ لِتَعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله أتْقاكُم. إنّ الله عليمٌ خبير» (الحجرات : 12-13) عدّة دلالات، لعلّ من أهمها الاعتراف والمعرفة. فلا سبيل إلى إرساء تعارف يعوزه الاعتراف، وبالمثل لا سبيل إلى بلوغ اعتراف فعلي في غياب المعرفة، لأن ذلك مما يخل بمقاصده. فمن الادعاء القول بالاعتراف بالآخر في غياب فلسفة متينة يستند إليها ذلك المفهوم، أو معرفة عميقة بذلك الآخر، تاريخيا وواقعيا. ومن هذا المأتى، ما كان لمبدأ التعارف أن يشهد حضورا مع الإسلام، لو لم يطرأ على تمثل مفهوم الغيرية تثوير غير مألوف، لم تعهده الحواضن السياسية للديانات الإبراهيمية السابقة، استند في الإسلام إلى تأسيسات حكمية وتشريعية، أقرّت بحقّ الآخر في التواجد والتعبير عن هويته. فليس المسلم مالك زمام الفضاء الاجتماعي والمقرّر الأوحد فيه، دون رادع أو ضابط، بل هو شريك وراع وضامن لهذا التعايش المتنوع فيه.

ولكن هذا المبدأ المستجدّ الوارد في القرآن الكريم، الذي يجد دعامته في السنة الصحيحة أيضا، لم تكن ترجمته على الشاكلة نفسها عبر محطات التاريخ الإسلامي المختلفة، إذ تنوّعت التنزيلات بتبدّل الأزمان والأمصار. فلا ريب أنه من المبالغة القول إن تفعيل هذا المبدأ كان صائبا في كافة المجتمعات الإسلامية، أو نفي الأمر برمته، على غرار ما ذهبت إليه الباحثة بات ياعور في كتابها : «**أفول المسيحية في ظل الحكم الإسلامي**»، فهي لم تر في مؤسسة أهل الذمة سوى جهاز ثقيل للإذلال والعسف[12].

11. Lewis, *Gli ebrei nel mondo islamico*, op. cit., p. 31.
12. Bat Ye'or, *Il declino della Cristianità sotto l'Islam. Dal Jihad alla dhimmitudine*, Lindau, Torino 2009.

الأمر الذي خلّف انتقاما جاء على شاكلة الحروب الصليبية، مقابل الاضطهاد الذي طال النصارى في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (996-1021م)، في كل من مصر وسوريا والأرض المقدسة، كما ذهب إلى ذلك الأب اليسوعي سمير خليل سمير؛ بعد أن ألغى الخليفة عيد الشعانين، وأمر بهدم الكنيسة المريمية الكاثوليكية في دمشق، وكنيسة العذراء مريم بالقنطرة في القاهرة القديمة، حتى طفح الكيل مع الخطب العظيم الذي هزّ العالم المسيحي، بهمّ الخليفة بهدّ أركان كنيسة القيامة بالقدس[13].

ثمة موقف شائع في الأوساط الغربية عن الفتوحات الإسلامية أنها غزو بالسيف لا غير، وأن أسلمة شعوب المغرب والمشرق تمت غصبا وقهرا[14]، في حين تعوز الدعامات التاريخية تلك القراءة. فلو تفحصنا صفحات التاريخ الإسلامي من زاوية براغماتية لتبين أن الجزية كانت أكثر نفعا للدين الجديد من الاهتداء إليه. جراء ذلك الموقف المتجذر، غالبا ما تجد التجربة الإسلامية التاريخية في علاقتها بالأديان الأخرى، ولا سيما في علاقتها بالمسيحية، انتقادا من الغرب. والحقيقة أن ذلك الانتقاد تعوزه الموضوعية إذا ما نظرنا إلى المسألة ضمن إطارها التاريخي. فالتجربة الإسلامية لا تضاهى، مقارنة بتجارب عصرها، من حيث استنادها إلى أصول تشريعية. فهناك جانب مرجعي في الإسلام متأصل في استيعاب الآخر، تعضده تجربة تاريخية وفّقت في العديد من المناسبات وخابت في غيرها. فبعض الإلزامات الفقهية للآخر الديني ليست نابعة من جوهر الدين بل تأتّت جراء إملاءات اجتماعية. إذ لم يلغ الفقيهُ حقّ الآخر الديني في التواجد بل عمل على تقليص هامش حريته. ولذلك يندر أن غمطت مدرسة فقهية إسلامية حق الآخر في الانضمام إلى أهل الكتاب، وإن تفاوتت الضغوط عليه من فقيه إلى غيره. وربما تأتّى ذلك الخلط من التداخل بين الشروط المستحقّة والشروط المستحبّة التي تنظم العلاقة بأهل الذمة[15]. فكانت مخالفة أهل الذمة للشروط

---

13. Giorgio Paolucci e Camille Eid (a cura di), *Cento domande sull'islam, Intervista a Samir Khalil Samir*, Casa Editrice Marietti, Genova 2002, p. 44-45.

14. يلاحظ في بلاد المغرب، في حالة الدينين الكتابيين، أن تعرّب اليهودية حماها من الاندثار، في حين مثّل رفض التعرّب مع المسيحية مدعاة للانقراض والتلاشي.

15. أما الشروط المستحقة فهي: على الذمي عدم ذكر الإسلام بذم، أو القرآن بطعن، أو الرسول (ص) بتكذيب، وألا يصيب الذمي مسلمة بزنى، أو يثني مسلما عن دينه، أو يتعرض لمال المسلم، وألا يعين أهل الحرب على المسلمين؛ أما الشروط المستحبّة فكان على الذميين أن يلبسوا الزي المخصص لهم الذي كان مخالفا لزي المسلمين، وألا تعلو أصوات نواقيسهم وتلاوة كتبهم، وألا يجاهروا بشرب الخمر، وألا يظهروا صلبانهم وخنازيرهم، وألا تعلو أبنيتهم فوق أبنية المسلمين، وألا يخفوا دفن موتاهم، وألا يجاهروا بالندب والإناحة عليهم، وأن يمتنعوا عن ركوب الخيل. انظر أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية، الطبعة الأولى، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت 1989، ص: 184-185-186.

المستحقة تعتبر بمثابة نقض للعهد مع المسلمين، أما مخالفتهم للشروط المستحبة فلم تعتبر كذلك"[16].

وبشكل عام، كان مدار التاريخ الإسلامي بين القبض والبسط، جاء فيه تنزيل المبدأ في الواقع الاجتماعي متغايرا من جماعة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى غيرها. ولمتابعة تاريخية جدلية المفهوم، سنحاول الانطلاق من الإطار المعرفي الذي أحاط بالوعي بالآخر. كيف تمثّل العقل المسلم ذلك الآخر وضمن أية محددات معرفية حضر لديه؟ لا غرو أن الآخر الكتابي، اليهودي منه والنصراني، قد شكّل بُعدا عميقا في المخيال الديني لدى الإنسان المسلم. وبالتالي، تطلّب الأمر حاجة إلى الإحاطة بشرع من قبلنا وإيمان من سبقنا، وبموجب ذلك تشكّل جانب كبير من المعارف، الناشئة عبر التاريخ الإسلامي المبكر، في جدل مع مضامين الأسفار المقدسة للديانات السابقة. وقد اتسمت تلك المعارف بطابع نقدي حاد وخاصية ردودية مفرطة، حتى نعتها البعض بالانحياز الجلي، لما اعتراها من منافحة ومشاحنة.

جاء الحكم في تلك المعارف ـ علم الكلام أساسا وأدب الملل والنحل ـ على الأديان الأخرى من خلال المعايير الإسلامية البحتة، المستوحاة من أصول الدّين وأصول الفقه، التي يُعتقد أنها معايير عقلية كونية موضوعية، ولذا تُقدّم التصوّرات والتحديدات وفنّيات العرض والتحليل المقبولة في نطاق الفكر الإسلامي، على أنها يقين ملزم للآخرين، بينما هم يرفضونها من الأساس ويتوخّون المنهج نفسه للاستدلال على تفوّق دينهم[17]. وبالتالي، كان مؤدى تلك المعرفة الردودية، المدعومة بقوة السلطان، أن تتحول إلى ضوابط إلزامية تحدّ من حرية الآخر وتضبط أنشطته وفق هوى جمعي شائع. لهذا كان التعارف مبدئيا في المجتمع الإسلامي، غير أن تأويل ذلك المفهوم وتنزيله خضع دائما إلى مقتضيات الثقافة السائدة.

فأحيانا لم تترجم المعرفة سموّ المبدأ، ولم تعبّر تحليلات وقراءات المنشغلين الأوائل بالملل والنّحل عن حياد علمي، بل أتت منطلقة من دوافع إيمانية ومركزية دينية، بدا فيها جليا ما للمعتقد الشخصي من أثر على موضوعيتها. كان منهج المفاضَلة حاضرا بقوة، وهو نتائج بدون مقدّمات، يُخيّل فيه أن الأديان الثلاثة تفتقد إلى رابطة أصولية بينها. وهذا الانحياز المغالي للمعتقد الذاتي، والتهوين من حجة الآخر ـ وإن انتمى

16 . د. يوسف نعيسة : يهود دمشق، دار المعرفة، دمشق 1988، ص: 6.

17. عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر، الدار التونسية للنشر، 1990، ص: 520.

إلى الأصل الإبراهيمي نفسه ـ يعود بالأساس إلى مركزية رؤيوية. تجلّى ذلك خاصة مع ابن تيمية (1263-1328م)، الذي ذهب إلى أن الدّلائل الدّالة على صدق محمّد أعظم من الدّلائل الدّالة على صدق موسى وعيسى، ومعجزاته أعظمُ من معجزات غيره، والكتاب الذي أرسِل به أشرفُ من الكتب التي بُعِث بها غيره، والشّريعة التي جاء بها أكملُ من شريعة موسى وعيسى"[18].

وفي بعض المواضع تحطت المعارفُ المفاضلةَ إلى الشتيمة، كما هو الشأن مع ابن قيّم الجوزية (1292-1349م) تلميذ ابن تيمية. يرد في معرض حديثه عن اليهود أنهم «أهل الكذب والبهت والغدر والمكر والحيل، قتلة الأنبياء وأكلة السحت، أخبث الأمم طوية وأردأهم سجيّة، وأبعدهم من الرّحمة وأقربهم من النّقمة، عادتهم البغضاء وديدنهم العداوة والشّحناء، بيت السّحر والكذب والحيل، لا يرون لمن خالفهم في كفرهم وتكذيبهم الأنبياء حرمة، لا يترجّون في مؤمن إلاّ ولا ذمّة، ولا لمن وافقهم عندهم حقّ ولا شفقة، ولا لمن شاركهم عندهم عدل ولا نصفة، ولا لمن خالطهم طمأنينة ولا أمنة، ولا لمن استعملهم عندهم نصيحة، بل أخبثهم أعقلهم وأحذقهم أغشّهم، وسليم النّاصية ـ وحاشاه أن يوجد بينهم ـ ليس بيهودي على الحقيقة، أضيق الخلق صدوراً وأظلمهم بيوتاً، وأنتنهم أفنية وأوحشهم سجيّة، تحيّتهم لعنة ولقاؤهم طيرة، شعارهم الغضب ودثارهم المقت»[19]. ورغم ما تضمّنه النصّ الردودي من عمق نظر ونباهة في التأمل، فهو أتى في كثير من المواضع مجافيا للخُلق ومفتقرا إلى الواقعية. وجراء ذلك الطابع العنيف الذي ميّز الردود، تعالت دعوات في استراتيجيات الحوار في عصرنا الحالي تحضّ على تجاوز الجدل العقدي والاستعاضة عنه بالحوار الاجتماعي.

وقد سبق أن لاحظنا، أثناء تتبعنا لإنتاجات الاستهواد العربي الحديث*، التداخلَ التاريخيَّ في تقييم الآخر الديني، على غرار انتفاء وجود فروقات بيّنة عند توظيف اليهوديّ ماضيا وحاضرا. إذ تتداخل ملامح تلك الشخصية، فينطبق القديم على الحديث والعكس. يقول محمّد سيد طنطاوي في معرض حديثه عن الشخصية اليهودية: «قد وصفهم ـ القرآن الكريم ـ بالكفر، والجحود، والأنانية، والغرور، والجبن، والكذب، واللّجاج، والمخادعة، والعصيان، والتعدّي، وقسوة القلب،

18. الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج: 2، دار العاصمة، الرياض 1414هـ ص: 5.
19. ابن القيم الجوزية: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، طبع مؤسّسة مكة، المدينة المنورة 1396هـ، ص: 8.
*.سبق وأن صغنا مصطلح «الاستهواد» لنعت مختلف القراءات والتحليلات العربية الحديثة للدين اليهودي في كتابنا: الاستهواد العربي في مقاربة التراث العبري، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد 2006.

وانحراف الطّبع، والمسارعة في الإثم، والعدوان، وأكل أموال النّاس بالباطل، إلى غير ذلك من الرّذائل التي سجّلها القرآن الكريم عليهم، واستحقّوا بسببها الطّرد من رحمة الله وضرب الذلّة والمسكنة عليهم، وإنّ هذه القبائح التي سجّلها القرآن عليهم يراها الإنسان واضحة جليّة. فهم على مرّ العصور واختلاف الأمكنة لم تزدهم الأيّام إلاّ رسوخاً فيها وتمكّناً منها وتعلّقاً بها»[20].

فالقول بثبات الجبلّة لدى اليهود إقرار شائع في المقاربة العربية، فهو يلغي ما للواقع من تأثير على تشكل تلك الشّخصية، وينزع نحو رؤية مفارقة. إذ تغيب العوامل الاجتماعية الفاعلة لتحضر الطّبائع الأزلية، فيكون الفرد جوهرا ثابتا لا يأتيه التغيّر ولا يلحقه التبدّل. والملاحظ أن هذه التّحاليل المثاليّة، تحاول أن تجد لها سندا في القرآن الكريم، بما يتنافى مع الدّراسة الإناسية لتنجُّم النّص القرآني وتدرّج خطابه وتنوع إشاراته، التي كانت فيها المواقف والأحكام في جدل واضح مع الظّرفيات والوقائع[21]. ولعلّ تلك الرؤية المفارقة متأتّية من تدبّر مبتور لآي القرآن الكريم، يتعمّد أو يغفل عن تنوعات الخطاب القرآني في نظرته لليهود لقد قبّح الله بعض عوائدهم وأثنى على غيرها، ولم يحل الصّراع المبكر للدعوة الإسلامية مع طائفة منهم، دون التنويه بخصالهم الحميدة، على غرار ما يرد في قوله تعالى : «ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه وجعلناه هدى لبني إسرائيل وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون» (السجدة: 23-25)، وقوله: «ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين» (الجاثية : 15-16)، أو قوله : «ولقد اخترناهم على العالمين» (الدخان : 32). ولم يتلجلج القرآن في تقريع أعدائهم «إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيَعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين» (القصص : 4)، أوفي إدانة جالوت العربي في حربه مع داود وشيعته من العبران. ولم يتدخّل البعد العربي للقرآن في ترجيح كفّة جالوت : «فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلّمه مما يشاء» (البقرة : 249). فقد كان تركيز العديد من الكتابات العربية على الوجه البشع لليهودي، استنادا إلى شذرات واردة في القرآن الكريم، والتّغافل عن

20. محمد سيّد طنطاوي : بنو إسرائيل في القرآن والسنة، ج: 2، ط: 2، دار مكتبة الأندلس، ليبيا ـ لبنان 1973، ص: 3-4.

21. راجع تنوّع خطاب القرآن بشأن اليهود، قبيل الصراع وبعده، مع محمد عزة دروزة : اليهود في القرآن الكريم، المكتب الإسلامي، بيروت 1980، ص: 28 و ص: 59 وما يليها.

جوانب إيجابيّة استحسن فيها القرآن صنعهم وأثنى عليهم، ما يخل بالرّؤية القرآنية الشّاملة.

ثالثا : التراث الإبراهيمي والانغلاق اللاهوتي

تقابل نظرة التكامل بين الأديان الإبراهيمية، التي نصادفها في العديد من المواضع في القرآن الكريم، نظرة البدعة والهرطقة التي ينعت بها السابقُ اللاحقَ في اليهودية والمسيحية. لذلك يعجز أتباع الأديان الثلاثة إلى حاضرنا اليوم بلوغ ذلك التكامل المنشود. وما برح استلهام المرجعية الإبراهيمية بمنظور متقارب وتصور جامع مفتقدا بين الأديان الثلاثة. ففي اليهودية تسود نظرة استبعاد تخرج بني إسماعيل من رمزية حيازة ميراث أبيهم إبراهيم، وإن كان بعض الدارسين اليهود يجنحون إلى استيعاب المسيحية والإسلام. يقول دافيد فوسلير: «يمكن أن يدرك وجود المسيحية والإسلام، في الدين اليهودي، كإكمال للوعود التي وعد بها الرب إبراهيم، بإكثار نسله وجعله أبا أمم كثيرة»[22]. حتى ليمكن الإقرار، وإن يكن المسيحي أقرب إلى اليهودي، لما بينهما من مدونة مقدسة مشتركة ـ العهد القديم ـ، فإن اليهودي أكثر توافقا مع المسلم من ناحية التوحيد الخالص وتعاليم المأكل وممارسة شعيرة الختان.

وعلى غرار الانغلاق الذي ألمّ باليهودية، حصل ما يشبه ذلك في الدين المسيحي بدمج الإسلام في عداد الهرطقة. إذ انحصر الدين المسيحي خلف سياجه اللاهوتي، ولم ينظر للدين الجديد كتطوّر أو تجديد داخل مسار الديانات الإبراهيمية. ومن هذا الباب ألحق يوحنا الدمشقي (676-748م) الإسلامَ بسلسلة البدع دون تقدير للروح الإبراهيمية المتوثّبة فيه، في وقت كان فيه دين الإسلام يؤسّس لانطلاقة توحيدية واعدة في المنطقة.

في مقابل هذين الموقفين، وجدت دواعي الانفتاح على الآخر في التجربة التاريخية الإسلامية سنداً متيناً في المرجعية الدينية، بما لا يضاهيها مثيل في التجربتين السالفتين. لكن المسيحية اليوم، وتحت ضغط التحولات التاريخية الكبرى السائرة نحو ترسيخ التعدد، الذي باتت مجبرة على محاكاته، تحاول هجران التقليد الذي لازمها طيلة عهودٍ. رغم ذلك، لا تزال تجد حَرجاً في استيعاب حتى المتفرع من داخلها، وهو

22. D. Fussler, *Christianity*, in A.A. Chen - P. Mendes-Floher, *Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, Jerusalem 1972, New York 1988.

تفرّع اجتماعي بالأساس وطبيعي أن ينجم جراء التحولات الاجتماعية، باعتباره يلبي مطلبا ثقافيا.

حاول اللاهوت المسيحي في الراهن الحالي، إيجاد موضع للآخر، في ما يعرف بلاهوت الأديان، غير أن غياب التجربة التاريخية السابقة وشحَ الأطر التشريعية لا يسعفانه بمراده، لذلك ما فتئ مترنحا بين نظرة منغلقة وأخرى تبحث عن التأسيس والانفتاح[23]. وأما اللاهوت المسيحي العربي في علاقته بالإسلام وشعوبه فيمكن الحديث عن خمسة مشارب فيه، على حد توصيف الأستاذ مشير باسيل عون، وهي: المذهب الحواري المبني على مجادلة الإسلام وانتقاده وإظهار معايبه ونواقصه وتبيان اقتباساته اليهودية والمسيحية؛ والمذهب الحواري المستند على اعتبار الإسلام حركة روحية تحمل قبساً من الحق الإلهي فتختزن بضعاً من القيم الروحية التي يذيعها الإنجيل؛ والمذهب الحواري الساعي إلى تبرير الإسلام تبريرا لاهوتيا يفرد للتنزيل القرآني موقعاً جللاً في تدبير الخلاص الإلهي المتجلي أيضا في دعوة إبراهيم ودعوة إسماعيل؛ والمذهب الحواري الإنساني الذي ينزّل الأديان في منزلة التعبير الثقافي عن قصد المطلق فيجمع بين المسيحية والإسلام بالاستناد إلى قاعدة التمايز الثقافي في طلب المطلق؛ والمذهب الحواري القومي العروبي الذي ينظر إلى الإسلام نظرته إلى حقل ثقافي تنبت فيه جميع الاختبارات الدينية والفلسفية، ومنها الاختبار الموسوي والاختبار العيسوي والاختبار المحمدي، وعلى شيء من التأخر الزمني والخفر الاجتماعي الاختبار العلماني[24].

لقد قدّم الإسلام تجربة تعايش ناجعة بين الأديان الثلاثة في الأندلس، أتاح فيها لدينين كتابيين الحضور والنشاط. كانت فيها عملية التوازن الديني والاجتماعي من إنتاج الإسلام وبرعايته، باعتباره الدين المهيمن. غير أن التاريخ لم يسعفنا حتى الآن بتجربة مماثلة في مستوى ألق تلك التجربة، يرعاها دين إبراهيمي آخر ويحضّ عليها. ومن هذا الباب يتضمن الإسلام في روحه اعترافا بالآخر ـ أساسا منه الكتابي ـ وربما ذلك ما يميزه عن صنويه الآخرين. واللافت في التجربة الإسلامية الأندلسية أن المسيحي الذي تعايش معه الإسلام هو مسيحي غير عربي، ولا تربطه صلات وثيقة بالتراث الشرقي.

23. برونو فورتي: رؤية لاهوتية في الإيمان والإيديولوجيا، ترجمة: عزالدين عناية، مجلّة مدارات غربية، فرنسا، العدد: 3، سبتمبر أكتوبر 2004، ص: 27-28.
24. مشير باسيل عون، الفكر العربي الديني المسيحي، دار الطليعة، بيروت 2007، ص: 49.

رابعا : التعارف والحاجة إلى الانفتاح على الأفق الإنساني الرحب

لقد بات المسلك الذي سلكه الإسلام مع المغاير الديني، عبر التعارف والاحتضان، الذي يجوز أن نطلق عليه «التعددية الدينية» في مقابل «التعددية الثقافية» المطلوبة اليوم، هدفا محمودا ومنشودا في الزمن الحالي. وفي حقيقة الأمر ثمة تقارب لافت بين مفهوم التعارف الإسلامي، الذي سميناه تجوزا «التعددية الدينية» ومفهوم التعددية الثقافية ـ أو الحضارية ـ ، جراء اشتراكهما في المقصد نفسه. إذ يهدف كلاهما إلى بناء وفاق اجتماعي منفتح على الأفق الإنساني، ينتفي منه التسلّط ويراعي الخصوصيات ويقرّ بالتنوّع.

والملاحظ في التجربة الإسلامية السالفة، أن المفهوم لم يبق في حدود الحثّ الخلقي، بل تطور إلى ضوابط تشريعية استندت إلى نصوص دينية تأسيسية. وهو ما يضمن للشريك في الفضاء الاجتماعي الأمان والكرامة ولا يبقى عرضة للتقلبات الطارئة. تلك التجربة التي رسّخت لدى المؤمن عوائد مستجدة، لِترتقي به فكراً وروحاً في التعامل مع الآخر، وسنّت في المجتمع سنُناً باتت ضامنة للحقوق ومراعية للاختلاف، تسرب إليها شيء من الانتقاد، بات يشكك في قدرة الحاضنة الإسلامية على بناء تعارف يشمل أتباع الأديان الثلاثة، أو غيرهم من أصحاب التعبيرات الدينية والثقافية. تولّد هذا التشكيك، ليس بموجب فشل الإسلام في بناء التعارف في الزمن الحديث، أو عجزه عن ذلك، ولكن جراء ما دبّ في المجتمعات الإسلامية من تحولات هائلة، كانت خارجة عن إرادتها. حتى باتت الدعوة ملحّة إلى بناء التعارف/ التعايش خارج الشروط الدينية وضمن سياقات لادينية. ولسائل أن يسأل من أين تسرب ذلك التشكيك في قدرة الإسلام؟

يمكن القول : بعد مختلف الانتقادات التي توجهت للمركزية الحضارية، التي أدمنها الغرب وقد أخذته العزة طويلا بسطوته وريادته، جراء تفوقه المادي والمعنوي، يغدو مطلب تكريس التعددية الثقافية بين مكوناته الدينية والعرقية والحضارية المتنوعة هدفاً منشوداً. وهذه النداءات الداعية للتعدد في الفضاء الغربي والأوروبي بالتحديد، التي لا تزال رهن الاختبار والفحص، لم تنشأ في أحضان الدين المسيحي الغالب أوبدعم منه، بل قامت أساساً بغرض وضع حدّ لاحتكاره الفضاء الاجتماعي، وهو ما يجعل السياق مختلفاً اختلافاً بيّناً عن التجربة الإسلامية.

تلك الانتقادات المتوجهة إلى التجربة الإسلامية في خصوصيتها، أو المسقطة عليها جراء تجارب غيرها، ينبغي أن تكون حافزا لاستلهام الأصول الإسلامية مع مراجعة دؤوبة للتجربة التاريخية.

2. الحضورُ الإسْلاميّ في الغَرْب

مع سنين الهجرة الأولى نحو الغرب، طغى على مجمل السياسات المتّصلة بالمهاجرين ضربٌ من الاعتداد واليقين، مفاده أن الوافد سوف ينصهر في تلك البوتقة ويتلاشى في ذلك المدى الغربي الجارف، عاجلا أم آجلا، وهو ما كان يشمل المسلمين منهم أيضا. فقد جعلت سطوةُ الغرب وبريقُ سحر حضارته عددا هائلا من الشعوب النائية تتطلع إلى نمط عيشه وتهتدي بهديه، في الثقافة والتعليم والسياسة والاقتصاد، فما بال من وفد عليه وحلّ بين ظهرانيه؟ الأمر الذي انسحب في الحقيقة على العديد من المسلمين الوافدين إلى دياره. لكن في الواقع، وعلى مدى عقود، بقي هؤلاء القادمون في حالة كمون حضاري، تعذّر تشخيص حقيقته وتطوّراته ومآلاته. وهو ما جعل جلّ الدارسين الغربيين، في بادئ الأمر، يركنون في أبحاثهم إلى الظّاهر، بتفسير الأمر بسطوة الحضارة الغربية الكونية ويغفلون عمّا خفي في غور الذوات الجريحة.

فقد أمْلت الأوضاع السائدة في العالم القبولَ بالأمر الواقع، ولم يبق سوى التحكم بتلك الظروف السائرة وفق المراد الغربي. ولأن ذلك التحكم كان متعاليا ومتعسّفا، في مجمل الأحوال، فقد حال دون التنبه إلى أنه مرشّح للدخول في أزمة، وربما سيطاله الاهتزاز والتصدّع، وهو ما صار يطلق عليه لاحقا بتعثّر سياسة الاندماج أو حتى التصريح بفشلها علنا.

غرّت الدارسين الغربيين تلك الأوضاع القائمة، حتى شُبِّه للكثيرين أن الجموع المهاجرة، التي غدت في الحقيقة مستوطنة، سائرة في نسق من الذوبان لا مناص منه، بموجب ما حصل من تبدّل على ألسنتها، سواء مع الجيل الثاني أو حتى في ما أطلّت

ملامحه مع الجيل الأول. هُجر لسان الآباء والأجداد داخل البيت، بين أفراد نواة الأسرة الصلبة، وحلّ محله لسان الغلبة، لسان المكان. بدت العملية، خلال العقود الأولى، محسومة لصالح الغرب وثقافاته وعوائده وألسنته، ولاح أن المهاجر المسلم قد قطع شوطا في التنصّل من مخزونه التراثي. ولم يؤخذ بعين الاعتبار أن تلك التحولات المتسارعة قد تكون حادثة جرّاء ما رافق الجيل الأول من المهاجرين من سعي حثيث لتحسين أوضاعهم المادية، فضلاً عما طبع أكثرهُم من مستويات تعليمية متدنّية.

ولا شك أن الجيل الأول من مسلمي المهجر قد بقي على صلة حميمة بذكريات الوطن، إضافة إلى ما لازمه من متابعة لأوضاع البلاد وتقصّ لأخبار الديار، ولم يخفت ذلك الحنين إلا مع الجيل الثاني، وإن تضاءل منذ الجيل الأول بعد حصول الاستقرار ومسايرة نسق حياة البلد المضيف. لذلك يُلاحَظ أنه غالباً ما تتنامى، لدى المهاجر المسلم من الجيل الأول، روحٌ عدوانية تجاه البلد المضيف، وهي من الأعراض النفسية التي تنشأ عموما جراء الشعور الحاد بالعزلة، وبما يتدعم أيضا بخيبة المهاجر في الاندماج والانخراط في دورة المجتمع الجديد، لافتقاد المؤهلات في ذلك أولفشل طارئ، خصوصاً مع من كان يمنّي النفس بمغنم وفير ولم ينل ما كان يصبو إليه. فتجد العديد من المهاجرين العرب نحْو إيطاليا، من الجيل الأول، يتأسّون على محنتهم وبلواهم بالحديث عن فتح روما، وكأنه الثأر الذي ينتظرونه بعد تلك المعاناة الأليمة[25].

أولا : حين تغيب الحقوق تطفو النعرات

خلال العام 2010 بلغت أعداد المسلمين في أوروبا 42.967.000 نسمة، وفي غضون ثلاثة عقود بين 1970 و 2010 استقبلت القارة العجوز بمفردها 22 مليون مهاجر من المسلمين الشرعيين، ويُرجَّح تضاعف العدد خلال العشريتين القادمتين وبلوغه مستوى 10 بالمائة من العدد الجملي من سكان دول المجموعة الأوروبية. وأما في حال انضمام تركيا فسيتخطى العدد 110 ملايين من الأوروبيين المسلمين، أي قرابة

25. في ما رواه ابن حنبل في مسنده: «حدثنا يحيى بن إسحاق حدثنا يحيى بن أيوب حدثني أبو قبيل قال : كنّا عند عبدالله بن عمرو بن العاص وسئل أي المدينتين تفتح أولا القسطنطينية أو رومية؟ فدعا عبدالله بصندوق له حلق، قال : فأخرج منه كتابا، قال فقال عبدالله : بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وسلم نكتب إذ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي المدينتين تفتح أولا قسطنطينية أو رومية؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مدينة هرقل تفتح أولا،يعني قسطنطينية». وهو ما يوحي بأن الدور آت على روما لا محالة.

25 بالمائة من العدد الجملي للسكان. ومع هذا التطور في أعداد المسلمين عوّلت العديد من الدول الغربية طيلة العقود السالفة على الدمج القسري للمهاجرين، من خلال شطب أصول الوافدين أو العمل على طمسها. غير أنه تبين لاحقا، مع اشتداد عود المسلمين، أن من ادعى الغلبة وإدارة دفة الأمور لصالحه قد بدت عليه آثار الوهن. رغم أن ذلك المستضعَف المهاجر لم تنشط فيه بعد قواه الثقافية، ولم يستيقظ فيه مخياله التراثي، وكل ما في الأمر أن تحسّنا طرأ على أحواله المعيشية.

أعداد المسلمين في دول القارة الأوروبية وفي كلّ من الولايات المتحدة وكندا وأستراليا

البلد	العام 2010	توقّعات العام 2030
فرنسا	4.704.000	6.860.000
ألمانيا	4.119.000	5.545.000
المملكة المتحدة	2.869.000	5.567.000
ألبانيا	2.601.000	2.841.000
أمريكا	2.595.000	6.216.000
كوسوفو	2.104.000	2.100.000
إيطاليا	1.583.000	3.199.000
البوسنة والهرسك	1.564.000	1.503.000
إسبانيا	1.021.000	1.859.000
بلغاريا	1.002.000	1.016.000
كندا	940.000	2.661.000
هولندا	914.000	1.365.000
مقدونيا	713.000	812.000
بلجيكا	638.000	1.149.000
اليونان	527.000	772.000
النمسا	475.000	799.000
السويد	451.000	993.000
سويسرا	433.000	663.000

أستراليا	399.000	714.000
أكرانيا	393.000	408.000
صربيا	280.000	377.000
الدنمارك	226.000	317.000
النرويج	144.000	359.000
الجبل الأسود	116.000	136.000
رومانيا	73.000	73.000
البرتغال	65.000	65.000
كرواتيا	56.000	54.000
سلوفينيا	49.000	49.000
إيرلندا	43.000	125.000
فنلندا	42.000	105.000
المجر	25.000	24.000
بولندا	20.000	19.000
بلاروسيا	19.000	17.000
مولدافيا	15.000	13.000
جمهورية التشيك	4.000	4.000
سلوفاكيا	4.000	4.000
لتوانيا	3.000	2.000
أستونيا	2.000	2.000
لاتفيا	2.000	2.000
إيزلندا	1.000	1.000

* المصدر : مركز الأبحاث الأمريكي : «The Pew Forum on Religion and Public Life»

فليس بخافٍ أن أوروبا في الراهن الحالي تشهد انكماشاً على عدّة أصعدة، مما خلف نوعاً من التوجس عند الانفتاح على الآخر، ناهيك عن الحيطة والخشية في التعامل مع المختلف دينيا الكامن في داخلها. وإن كان أحرى أن تتعامل مع الوافد/ الناشئ الحضاري الإسلامي بعين الإثراء لا بعين الريبة.

في ما مضى، كان الكلام في أوقات الصحو يتكرر باعتداد عن القيم الغربية، بصفتها كونية ومقبولة من الجميع؛ ولكن حين اشتدت الأزمات بالداخل علا خطاب عن تهدّد تلك القيم من قبل نظيرتها الدخيلة. وفي الحقيقة، لم تبلغ الحدّة مستوى التصادم أو التهديد القيمي فوق الأراضي الغربية، وكلّ ما في الأمر أن هناك اختلالا داخل المجتمع، يقع فيه الأجنبي عامة، والمسلم منه خاصة، ضمن معادلات الطرف المستضعَف. لذلك يجري الحديث عن التهديد الحاصل من قبل المسلمين لهوية الغرب المسيحية اليهودية، ولا يقع التطرق إلى مساهمة هؤلاء في بناء الغرب، أو في إضفاء مسحة تشبيب عليه، حيث يتعالى الحديث عن أخذهم ولا يقع التطرق إلى عطائهم.

لا ريب أن الحضور الإسلامي في الغرب فيه نفع لأطراف وضرر لأخرى. ولا يمكن التعميم أنه يشكل خطراً على الجميع، وإلا لتكالبت الدنيا على هؤلاء الكادحين من أجل تحسين أحوالهم ومن أجل رفاه الغرب أيضاً. وربما يُعدّ العرب والمسلمون، إذا ما قورنوا بالزنوج والغجر والألبان والرومان وسكان أمريكا اللاتينية، أوفر قبولا في تلك المجتمعات. إذ يندر في إيطاليا ـ مثلا ـ وحتى الآن، أن تجد أسود البشرة، أو غجريا، يعمل في مقهى أو في مطعم. لكن ما يلاحظ أن الطرف المتوجّس من المسلمين، أو حتى المعادي لهم، ضئيلُ العدد كثيرُ الصّخب، مقارنة بالطرف الغربي المرحب. وفي خضمّ هذه الأجواء يسري تواطؤ بين مجمل السياسات اليمينية والعنصرية على تعطيل مسار الاندماج الإسلامي، بطرق شتى وفي العديد من القطاعات. والواقع أن تلك الممارسات تزيد من حدة الاحتقان وتراكم المطالب ولا تسويها.

فلو أخذنا القطاع التعليمي، في ما يحتاج فيه المجتمع الإيطالي إلى العنصر الأجنبي مثلا، كتدريس اللغات الأجنبية، أو أشغال الوساطة اللغوية والترجمة، أو العمل في الوسط الإعلامي، وهو ما تحتاجه كثير من الوزارات والمؤسسات، فعادة لا يُسمح للأجنبي فيه بالترقي ولو كان ذلك العمل في الجامعات والكليات، التي يُقدّر أن تكون في منأى عن التجاذبات، حيث يُجمَّد المنتدب لسدّ تلك الحاجة في مستويات دنيا لا يتعداها. وإن لم توجد قوانين تمنع الترقي في العمل، فإنه عادة ما تكون المسألة

بيد القائمين على الإدارة أو المؤسسة، فيحدّ هؤلاء، وفق التقليد السائد، من تدرج الأجنبي نحو المراتب العليا.

إن إمساك أبناء البلد الأصليين، بمقاليد الأمور، فضلا عن حضورهم النافذ في مواقع القرار، لا يزال يتحكّم باللعبة الاندماجية ويوجه مساراتها، رغم غياب القوانين المانعة أحيانا. ففي قطاع اقتصادي متعلّق بمجال النقل العمومي مثلا، لا تزال رخص العمل حكراً على أبناء البلد «الأصليين» دون سواهم. وحتى أشغال أعمال التنظيف التابعة للبلديات، ما برحت مقصورة على «العنصر الأصيل لا الدخيل». ولم يكتسح المهاجر إلى حدّ الآن إلا الأعمال الشاقة، أو الأعمال التي يكون فيها عرضة إلى مخاطر صحّية، كالأعمال في محطات البنزين وما شابهها، وهو ما نجد العامل الأجنبي مرحَّبا به فيها[26].

وبالتالي لجأ المهاجر، في مواجهة ذلك الصدّ إلى تشييد حاجز دفاعي عرقي، غالباً ما عمل ونشط في نطاقه، مثْل نواتات التجمعات التجارية للصينيين، وللعرب، وللأفارقة، وللوافدين من شبه القارة الهندية. وهو ما خلف وضعاً شبه مغلق بين العديد من الجماعات العرقية المسلمة وغير المسلمة، يتميز بالأساس بمحدودية الإلمام بلغة المجتمع وثقافته. لكن ما يبدو جلياً هوأن ذلك السياج السوسيولوجي يرتبط أساسا بالجيل الأول من المهاجرين، إذ يتبين أن الجيل الثاني مدرك لضرورة تخطيه، وهو وضع عادي. إذا ما كان المهاجر متواضع الزاد الثقافي، فمن الطبيعي أن يهرع إلى بني ملته، ليحتمي بهم وليجد بينهم أنساً وسكناً. ففي البدء، عادة ما يستبد بالمهاجر شعور أنه دخيل وأجنبي، ولكن ذلك الإحساس بالوضاعة النفسية لا يعمّر طويلا، بل يبدأ بالاندثار مع أبناء المهاجرين، من مواليد أرض الغربة، الذين يغدو «المنفى» موطنهم ومسقط رأسهم، فضلا عن كونه حاضنة ماضيهم وحاضرهم.

مع ذلك، غدا تواجدُ الملايين المسلمة في الغرب استيطانياً ودائماً في جملته، الأمر الذي جعل السواد الأعظم منهم ينسج لحمة براغماتية وعملية مع الأوطان الحاضنة، التي ما عاد تواجدهم فيها ظرفياً أو طارئاً كما يصوّر أحياناً. تحولت الضغوطات الاجتماعية، والهواجس الأمنية، والخيارات السياسية، وآثار الأزمات الاقتصادية أقدارا تتشارك فيها تلك الجماعات مع غيرها من أبناء البلد الأصليين على حد سواء، وما عادت نائية عن تلك الأوضاع وعمّا يطال مجمل تلك المجتمعات من ضرّ أونفع.

26. ذكرنا هذه الحالات توصيفا لواقع الاندماج في إيطاليا.

وإن وُجدَ من ضمن الملايين المسلمة المقيمة جزءٌ، ليس بالكثير، يلاقي عنتاً في الاندماج في واقع الغرب، فلا أظن أن ذلك الجزء سيجد انسجامه في بلدان المأتى لو قدّرت له العودة، بل هو من طبيعة الشرائح الاجتماعية العائمة.

ففي أعقاب تسرّب الوهن لسياسات الهجرة الغربية، التي رافقها حديث عن التهديد الذي يمثله الإسلام، في المدى المنظور، بات يلوح جلياً التمايز الذي تشهده فئات مجتمعية دون أخرى، ضمن لعبة التوازنات العرقية الدينية المختلّة. وربما من هذا الجانب، وبفعل الدونية المسلّطة على المسلمين داخل الغرب، غدا الإسلام مطلبيّاً ومحتجّاً على التجاوزات، وعلى أشكال التمييز المسلّطة على أتباعه. بدأ التواجد العربي المهجري ينزع ثوبه العُمّـالي الرثّ الذي يلفهُ، ويلج أنماطاً أخرى من الأنشطة كانت في مضى حكرا على أبناء البلد.

والواقع أن الحضور الإسلامي مع الجيل الأول قد بقي مشغولاً بلقمة العيش وبهواجس تسوية أذون الإقامة ولمّ الشمل العائلي، ما جعله هشاً وعرضة إلى العديد من التوظيفات. ولم يشهد اجتراحا للنشاط الفاعل، الجمعياتي والنقابي والثقافي، سوى مع الجيلين الثاني والثالث اللذين أخذا زمام المبادرة، حيث تم تخطّي تلك الضرورات الأولى لينفتح المهاجر على مجالات أرحب، بات فيها المسلم يعي حقوقه ويفقه سبل كسبها، بعد أن كانت تُمنح له منة وهبة. فعْلاً يبدو الإسلام في هذه الحقبة قد بدأ يخرج من وضعه الخفي إلى وضع جلي، وما عاد المسلمون أناساً عابرين مهاجرين، بل مواطنين مقيمين[27].

نرى أحياناً اختزال الإشكاليات الاجتماعية العائدة للوجود الإسلامي في الغرب في مقولة جامعة، مفادها أن المسلم بات يشكّل تهديدا للنموذج الغربي. والواقع أن المسلمين في الغرب قد صاروا في عمومهم جزءا من هذه الديار، ويتماهى معظمهم مع فلسفتها الاجتماعية. وحتى إن ارتفعت نداءات تطالب ببعض الحقوق أو التمايزات، أو تشكو من بعض المعاملات، فهي لا ترتقي إلى المطالبة بتغيير النموذج الغربي أو التنكر له أو تهديده، كما يُصوَّر، بل إن المطالب أو الانتقادات تشير إلى حالات في تقادم النموذج الغربي في تعاطيه مع الخصوصية الإسلامية، بغرض معاملتها بالقدر نفسه الذي تُعامل به المكوّنات الحضارية الأخرى القاطنة في الغرب.

---

27. Felice Dassetto - Alberto Bastenier, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Edizioni lavoro, Roma 1991, p. 127

ثانيا : من الإسلام في الغرب إلى الإسلام الغربي

يتحدث المسلمون في أوطانهم عن قضايا «الإسلام والغرب» بمنطق المغايرة والانفصال، ولكن المسلمين هنا، بعد أن باتوا جزءا من هذا الغرب ومن همومه، فإن إشكالياتهم في الحقيقة مطروحة ضمن أبعاد أخرى تتراوح بين «الإسلام في الغرب» و«الإسلام الغربي»، ولذلك نرصد في الواقع الأوروبي أن معايير الحديث عن الإسلام المهاجر غير دقيقة، بعد أن صارت حشود هائلة من المسلمين موزعة بين فئة ما بعد الجيل الأول من المهاجرين، وفئة العوائل المبنية على أساس الزيجات المختلطة، وفئة المهتدين إلى الإسلام[28].

ولكن رغم حصول تلك التطورات، ككل وجود أقلّوي وفئوي، يقبل بالسائد والغالب داخل الغرب، ولا يرى مدعاة للتنصل منه. لقد خلق معطى العيش الجديد في الشخصية المسلمة روحا من التسامح والتقبل فاق ما اعتادت عليه في بلدان المأتى. وربما يستدعي السياق التعريج على بعض الأمثلة منها : كنت يوما أهمّ بدخول أحد ما يسمى بالمساجد في روما وإذا بشاب إيطالي وصديقته يتوقفان عند مدخل المصلّى يحتسيان الجعة. لم يثر المشهد انتباه الوافدين من المصلّين، وأظن أن أغلبهم عدّه مما لا ينافي العرف والمعتاد، لتعوّدهم على مثل هذه المشاهد، غير أن ذهني ذهب بعيدا في مقارنة الحدث بافتراض حدوثه في بلد مسلم. مشهد آخر ضمن هذا السياق: يقطن المسلمون في أحياء تتعالى فيها أصوات نواقيس الكنائس في مواقيت عدة، وأجزم أن جل أبنائهم قد اعتادوا سماع قرع النواقيس قبل أن يدركوا صوت الأذان. فالناقوس يطرق آذانهم يوميا والأذان يسمعونه في المناسبات داخل بيت الصلاة، لا خارجها، حين يرتادون الجوامع، إن تيسّر لهم ذلك. مشهد ثالث نسوقه، يلتقي أفراد أسرتي مبشري «شهود يهوه» في الحي الذي نقطن فيه تقريبا بشكل يومي، وأحيانا يقرعون باب بيتنا على عادتهم في التبشير من بيت إلى بيت. حينا نتجاذب أطراف الحديث، وآخر يُمدوننا بمنشوراتهم الدينية وكتيباتهم التبشيرية، حتى باتت تجمعنا ألفة، يعرفون هويتنا ونعرف مبتغاهم. ولعلها حالات متكررة مع كثير من المسلمين في الغرب. ضربت هذه الأمثلة لأقول إن الحضور الإسلامي في الغرب بات يصوغ هويته ووعيه بذاته ضمن واقعية المكان، لا وفق ما عاشه الآباء والأجداد، ولذلك

28. Stefano Allievi, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'Islam europeo*, Carocci, Roma 2005, p. 139.

ليس الإسلام فقط ما يتحول في اتصاله بالمجتمعات الأوروبية، بل حتى هذه الحواضر قد طالها التحول بموجب الإسلام الساكن فيها[29].

فحين تُنتج الجموع المسلمة وعيها وتأويلها وفقهها الخاص لدينها، يتسنى الحديث عن الإسلام الأمريكي، أو الإسلام الأوروبي، أو الغربي عامة. ولكن، كلّما استمرت تلك الجموع تعوّل على الاستيراد الجاهز في ذلك، ويغيب عنها طرح السؤال بشأن هوية المكان، وتُتابعُ الانسياق نحو الخارج، باعتباره المركز الذي تستقي منه فقهها ورموزها، تبقى دون مستوى الشهود الحضاري المرجو منها. إذ لا يزال الوجود الإسلامي في الغرب يفتقد إلى طليعة مثقّفة متجانسة نابعة من الجموع المسلمة. وأن كلّ ما لدينا ثلاثة أنواع من العاملين في الحقل الثقافي:

- يتشكل النوع الأول من جموع عاملة في حقل الثقافة والتعليم والإعلام، موزعة بين المدارس والمعاهد والجامعات ومراكز الأبحاث والمؤسسات، يجاري خطابُهم مسارات الفكر الغربي عامة في نظرته إلى الإسلام والمسلمين. وعادة ما يتوجه خطابهم إلى الغربي بموجب مواقعهم وأشغالهم. وهم ليسوا في استقلالية مادية ولا خطابية عن الغرب، يمنحهم رزقا فيقايضونه خطابا.

- وأما النوع الثاني، فهو عادة ينشط في أوساط المسلمين تحديداً، ويتوجه خطابه بالأساس إلى عامتهم، عبر الجمعياتِ والملتقيات والندوات، وينأى بفعل نوع خطابه عن المجتمع الحاضر فيه، فالمحاوَر من أبناء الملّة والخطاب من داخل النسق الثقافي. كما يفتقر إلى عناصر تحاور أو التقاء مع الإيطالي أو البريطاني أو الفرنسي أو الأمريكي، إلا في ما قلّ وندر، لطبيعة مضامين الخطاب. لذلك، عادة ما يعوّل هذا النوع من النشاط في ندواته وملتقياته على جلب الدعاة والأئمة وأساتذة العلوم الشرعية من البلاد العربية والإسلامية، ولا يولي شأنا لتشريك الأكاديميين أو المتخصصين من أبناء البلد، ممن لهم انشغالات أو اهتمامات بالمهاجر أو بشؤون العالم الإسلامي والعالم العربي.

- ونوع ثالث، وهو في الحقيقة أقل نفراً، يعمل متنقلا بين الطرفين، المسلم والغربي، من خلال أنشطة تتوجه إلى تلبية رغبات شتى، فضلا عن وعيه بنوع الخطاب الذي يلقى آذانا صاغية لدى الطرفين.

جراء تلك النقائص، يأتي الحوار الحضاري بين التجمعات المسلمة والمجتمعات

29. Ibid., p.178.

الغربية في مجمله بشكل صامت أكثر منه بحديث ناطق. مما فاقم من مظاهر الضبابية وسوء الفهم بين الجانبين. وهو ما يتطوّر في فترات التأزم إلى مستوى من الاتهام والاحتقان. غالبا ما نسمع من الجانبين، العربي والمسلم، تحميلا للمسؤولية للطرف الغربي، ولكن ينبغي الإقرار أن المسلم مقصّر في تخاطبه مع المجتمع المضيف، وهذا التقصير حادث بموجب عجز موضوعي نقدّر تراجعه في قادم السنين.

ولسائل أن يسأل عن دواعي عدم تناسب الحضور الإسلامي في أوروبا، أو في سائر البلاد الغربية، مع حجمه، مقارنة بغيرهم من أتباع الديانات الأخرى؟ فمثلا على مستوى أوروبا، التي يحوز المسلمون فيها المرتبة الثانية من حيث العدد، لا يتناسب حجمهم لا مع حضورهم السياسي، ولا مع دورهم الثقافي، ولا مع ثقلهم الاقتصادي، إذا ما قورنوا في ذلك بجاليات أخرى أقل عددا وأكثر نفاذا في المجتمعات المضيفة.

وكان من جملة العوائق التي سببت هذا الجمود العائق اللساني، المتمثّل في بقاء مفردات القاموس اللغوي المستهلك من قبل المهاجر محدودة، بما لم يسمح له باختراق الوسط الحاضر فيه، فضلا عن تدني المؤهّل التعليمي لدى شرائح واسعة بما لا يتيح لها قدرة على المنافسة في سوق الشغل، التي تتطلب تكويناً متيناً. نجد نسبة عالية من المهاجرين متحدرين من أوساط ريفية أو من أحياء مدينية رثّة[30]. وهي من الأسباب العميقة التي حالت دون مجاراة تلك الجموع وتيرة حركية المجتمعات الغربية، حتى ظهرت أجيال جديدة من أبناء المهاجرين قلّصت من ذلك الفارق، وبما سمح بالمنافسة في سوق العمل وفي أنشطة الفضاء الاجتماعي.

وفي سياق الحديث عن العوامل الإضافية، التي ساهمت في بلوغ ذلك المستوى من «الإسلام الغربي» والتحريض عليه وتشجيعه، في أوساط الجاليات الإسلامية، لا بد من التعرض إلى الدور الفاعل للإسلام السياسي. فبموجب المطاردة والمحاصرة اللتين عانى منهما طيلة العقود الماضية، عوّل على الاستثمار الديني والسياسي في أوساط المهاجرين. حيث بحث أنصاره وقادته عن تجذر في الغرب عبر تنشيط الجاليات المسلمة وتوجيهها ورعايتها، لما وجده فيها من تربة خصبة وآذان صاغية واحتضان، فاق في ذلك ما قام به الإسلام الرسمي الوافد أثناء المناسبات مع الممثليات الدبلوماسية.

30. Graham E. Fuller Ian O. Lesser, *Geopolitica dell'Islam. I paesi musulmani il fondamentalismo l'occidente*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. 43.

وكان أبرز تطوّرات تلك الأنشطة متمثلا في كثافة العمل الجمعياتي ذي الطابع الإسلامي المدعوم بالأساس من اتحاد الجاليات والجمعيات الإسلامية الناشط تقريبا في جل البلدان الغربية. كما تم من جانب آخر إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي[31]، الذي نزع منزعاً أكاديمياً علمياً ووفق أيما توفيق في أداء مهامه الموجهة إلى المسلمين وغير المسلمين، التي يمكن تلخيص رسالتها في «إسلامية المعرفة» و«عالمية المعرفة» و«شمولية المعرفة». وكذلك مع إنشاء المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث[32] الذي يتوجه إلى المغتربين المسلمين، بالعمل على ترشيد اندماجهم في الغرب على أسس شرعية.

وعلى خلاف ما ساهم به الإسلام السياسي من دور في صناعة الإسلام الغربي، قامت العديد من الدول العربية بالخصوص بعرقلة الاندماج الطبيعي لرعاياها المهاجرين في الغرب، بما سلطت عليهم من ضغوطات وملاحقات أمنية وترصّد. الأمر الذي جعل المهاجر في حيطة وريبة في مجتمعات الاستقبال. ولم تتقلص علاقة الخوف مع بلد المأتى سوى مع الجيل الثاني، عقب حصوله على جنسية البلد وتخفف مخياله من ضغوطات البلد الأصل، بلد الآباء.

---

31. يعبّر المعهد، الذي يتخذ من الولايات المتحدة مقرا له، عن رسالته بكونه يتولى مهمة إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه؛ لتمكين الأمة من استعادة هويتها الحضارية، وإبلاغ رسالتها الإنسانية، وتحقيق حضورها العالمي، وإعانتها على الاستفادة من الفرص، ومواجهة التحديات، والإسهام في مسيرة الحضارة الإنسانية، وتوجيهها بهداية الوحي الإلهي. ويعمل المعهد على تأصيل قضايا الإسلام الكلية، وربط الجزئيات بالمقاصد والغايات الإسلامية العليا، من خلال مشاريع «إسلامية المعرفة» في الحقول العلمية المختلفة، وبخاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ لتحقيق الصلة الوثيقة بين الوحي والمعرفة والقيم. ومن أهدافه:
1. بناء رؤية إسلامية شاملة، تستهدف بلورة نظام معرفي إسلامي ومنهجية إسلامية؛ لفهم الطبائع وإدراك الإمكانات والتحديات ومواكبة السقف المعرفي المعاصر، ولتقييم المعرفة المعاصرة، وإنتاج المعارف الجديدة.
2. تطوير منهجية للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لتنزيل هداية الوحي على الواقع وترشيد الطبائع.
3. تطوير منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي والإنساني.
4. تطوير منهجية علمية لفهم واقع الأمة والعالم المعاصر؛ للتعامل معهما في ضوء مقاصد الإسلام، والمتاح من الوسائل والفرص ومواجهة التحديات الحضارية.
5. بلورة منهجية تربوية قادرة عمليا على صياغة الشخصية الإسلامية الفاعلة القادرة على الأداء الحضاري الإسلامي.

32. يتخذ هذا المجلس من إيرلندا مقرا له، ويضم في مجلسه أعضاء مقيمون في أوروبا وخارجها برئاسة الشيخ يوسف القرضاوي. وقد أنشئ هذا المجلس خلال العام 1997 ومن أهدافه الأساسية:
1. إيجاد التقارب بين علماء الساحة الأوروبية، والعمل على توحيد الآراء الفقهية في ما بينهم، حول القضايا الفقهية المهمة.
2. إصدار فتاوى جماعية تسد حاجة المسلمين في أوروبا وتحلُّ مشكلاتهم، وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها.
3. إصدار البحوث والدراسات الشرعية، التي تعالج الأمور المستجدة على الساحة الأوروبية بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح الخلق.
4. ترشيد المسلمين في أوروبا عامةً وشباب الصحوة خاصةً، وذلك عن طريق نشر المفاهيم الإسلامية الأصلية والفتاوى الشرعية القويمة.

وضمن هذا السياق، نشير إلى أن كثيرا من البلدان العربية تفتقد إلى سياسة رشيدة بشأن رعاياها في بلاد المهجر، تنظر إليهم باعتبارهم مغنما لاستدرار العملة الصعبة لا غير. وربما أبلغ مثال على إهمال مهاجريها أحياء وأمواتا، حيّن يستجدي مغتربون كادحون أمام المساجد الصدقات، قصد ترحيل جثمان من وافته المنية في أرض المهجر، من بني جلدتهم، لأن بلدانهم لا تتكفل بإعادته إلى أرض الوطن.

ثالثا : غياب المؤسسة الدينية الفاعلة

في إيطاليا مثلا، وحتى نهاية العام 1970، لم يكن يوجد سوى مسجد يتيم، المعروف الآن بالجامع الكبير في روما. وأما اليوم فيمكن عدّ زهاء المائتي مصلّى، لكن ثلاثة منها مساجد حقيقية وفعلية.

تنتشر المصليات تقريباً في مجمل أرجاء التراب الإيطالي، ليس في المدن الكبرى فقط، بل في المدن الصغرى، وفي الأوساط الفلاحية أيضا، حيث نجد حضورا للمهاجرين. توجد في الشمال كما توجد في الجنوب، وإن كانت مصليات النواحي الجنوبية أقلّ شهرة، حتى في أوساط المسلمين أنفسهم، وعادة تلك المتواجدة بالوسط والشمال هي الأكثر تنظيما[33].

وثمة متابعة اجتماعية حثيثة للوجود الإسلامي في الغرب مدفوعة بهواجس أمنية، رُسمت فيها صورة للمصلّيات المتناثرة هنا وهناك، على أنها بؤر لنشر الوعي المضاد للثقافة الغربية، فكانت عرضة للاتهام ومدعاة للريبة من جهات عدة. لكن تلك المواقف الرائجة بشأن تلك المواقع البسيطة، وبشأن أنشطتها، وروادها، غالباً ما استندت إلى أحكام مسبقة افتقدت إلى الشفافية والموضوعية والتقصّي.

عادة ما تكون هذه المصليات جُزراً معزولة داخل الفضاء العام، فضلا عن افتقارها إلى قنوات التواصل مع المجتمع الحاضرة فيه. فلا يمكن الحديث عن برامج مفصَّلة لها، فهي عموماً محدودة الأنشطة، وهي بالأساس دُورٌ لأداء العبادة لعمّال وعاطلين ومنهَكين أرهقتهم الغربة، تشهد من حين إلى آخر إلقاء بعض الدروس ذات الطابع الفقهي والوعظي، تستجيب إلى تساؤلات شرائح عمّالية، ثقافتها الدينية محدودة. وتتكثف وتيرة تلك الدروس الفقهية والوعظية مع حلول شهر رمضان من

33. ستيفانو ألياڤي : الإسلام الإيطالي | رحلة في وقائع الديانة الثانية، ترجمة : عزالدين عناية وعدنان علي، كلمة، أبوظبي 2010 ص: 46.

كل عام جديد.

أما الجامع الكبير في روما فلا يتعدى نشاطه، على مدار السنة، أداء شعائر الصلاة، ليتبدل ذلك النسق في شهر رمضان، من خلال استجلاب دعاة من الخارج لإلقاء بعض الدروس الفقهية، أو استقدام بعض المرتّلين لتلاوة القرآن قبيل صلاة المغرب، ليغرق في سباته الطويل حتى رمضان المقبل. وتعود قلّة الأنشطة الدينية والثقافية في تلك المصلّيات إلى عامل أساسي هوأن القائمين على جلّ تلك المؤسسات عادة من عصاميي التكوين ويفتقرون إلى كفاءة تسمح لهم بإدراكِ سبل التخاطب مع المجتمع الحاضن، فضلا عن أن جلهم من محدودي التكوين الديني المعمّق أوالحديث.

3. المسْلمُ في مُجتمَع كاثُوليكيّ

فات أوروبا أن جموع المسلمين الأوائل الوافدين عليها، خلال القرن الماضي، بحثاً عن لقمة العيش، ستغدو مطالبهم، مع تبدّل الظروف وتوالي السنين، مطالبَ مواطنين أهْليين، وأن التديّن الفاتر الذي صحب هؤلاء سيغدو نواة صلبة تتحدد وفقها ركائز الهوية الأوروبية المسلمة. لقد كان عدد قليل من بين ملايين المسلمين ممن يؤدّون شعائر الصلاة في المسجد، أو ممن تبدو عليهم مظاهر التديّن في الشارع. في حين، و منذ حقبة الثمانينيات من القرن الماضي، وحتى الوقت الراهن، حصلت تطوّرات غير منتظَرة، من حيث الكلف بأداء الشعائر والاحتفاء بها بشكل جماعي، والإصرار على الحضور المشهدي لرموز التدين. وربما الشكل الأخطر في هذا المسار، ما يسير نحوه باتجاه ترسيخ أنشطة متداخلة في الثقافة والإعلام والفنون.

أولا : الإسلام الأوروبي والعلمانية

اللافت أن حضور المسلم اليوم في الدول الأوروبية لا يشكل تحدياً للفلسفة الاجتماعية المستندة إلى العلمانية، ولكن يشكل بالفعل تحدياً للطروحات اليمينية الإقصائية وللمرجعية الدينية المنغلقة، أكانت كاثوليكية أم بروتستانتية أم غيرها. وهي التي تزْعم الوصاية على هوية تلك البلدان، وتصرّ على أن الكنائس الوطنية وصيّة على الذاكرة الجماعية لشعوب بأسرها[34].

---

34. إنزو باتشي : \الإسلام في أوروبا\ ترجمة : عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2010، ص: 26.

ذلك أن قياس مستوى العلمانية في الغرب يبدو متغيراً من بلد إلى آخر. فليس هناك تجربة متفرّدة تستند إليها الواقعة، رغم أن بعض البلدان. تطرح تجربتها نموذجاً أصلياً في العلمانية ومرجعاً يُقاس عليه غيرها. ولكن التمعّن في وقائع الدول الغربية، وفي تشريعاتها، يكشف عن تنوعات عدة للعلمانية ولعلاقة الدين بالدولة، يمتد من اعتبار رأس الدولة الممثل الأعلى للدين، كما هو الشأن في الدول الإسكندنافية وفي بريطانيا، حيث تُعدّ الكنيسة، بوجهها اللّوثري والأنغليكاني، جهازا تابعا للدولة، تربطها قوانين خاصة تنظّم سير علاقتها بالأنظمة الملكية، بصفتها راعية الدين والمعنية بتعيين الأساقفة ورؤساء الأساقفة؛ إلى فصلٍ صارم بين المجالين الديني والدنيوي كما هو الشأن في فرنسا، وهو ما نراه حاضراً في التطبيق العملي المستند إلى النص الدستوري: «فرنسا جمهورية موحّدة، لائكية ديمقراطية واجتماعية».

لكن بين هذين النوعين الغربيين، تحضر تجربة فريدة، بتواجد دولة دينية في جوهرها، داخل دولة مدنية في أساسها، ونعني بها حضور حاضرة الفاتيكان في الدولة الإيطالية. ففي إيطاليا الحديثة تعود المرجعية التأسيسية لهوية العلمانية، في المجالين الاجتماعي والسياسي، إلى الزعيم التاريخي جوسيبي غاريبالدي (1807/1882م) فمن البدء ما كان الرجل. يضمر ضغينة أو مقتا للدّين، بل كان في تناقض مع رجالات الكنيسة. نقرأ في إحدى رسائله التي تعود إلى 1867 : «نحن نقف إلى جانب الدين الصواب، وهو ما نريد أن يحلّ محلّ دين رجل الكنيسة الزائف».

ورغم التمايز القانوني والمؤسساتي بين الدولتين، يسري تداخل سلس بينهما في التحكم بالفضاء الاجتماعي، وما تعتمل فيه من أنشطة تربوية وإعلامية وعلمية وصحّية، أساسه التنافس المحمود بين هياكل الدولة العلمانية وهياكل الكنيسة المقدّسة، كل ذلك وفْق تكامل، متقلّص ومتمدّد، تمليه ضغوطات الحراك الاجتماعي.

وبموجب ذلك التمازج، لم تقتصر رغبة الكنيسة على السعي لاحتكار مشروعية الأخلاق، بل، باسم محاولة التحكّم بتلك المشروعية، تطلّعت إلى السيطرة على مسارات الثقافة والبحث والتربية، بكلمة مختصرة على روح المجتمع، عبر ما يُعرف بـ«العقيدة الاجتماعية للكنيسة»، وليس عبر الحضور المباشر في السياسة. وهنا خطورة الاستراتيجية الكنسية وشموليتها. فحاضرة الفاتيكان تقع على رقعة لا يتجاوز اتساعها أربعة وأربعين هكتارا، ولكن نفوذها يغطي كافة تراب الدولة الإيطالية العلمانية.

فإيطاليا منذ إرساء معاهدة لاتيراني ـ1929م ـ، المعروفة بالكُنْكرْداتو، بين الدولة الفاشية وحاضرة الفاتيكان، باتت العلاقة فيها بين الديني والسياسي، أو بالأحرى بين الكاثوليكية والدولة الإيطالية علاقة متفردة، سواء مقارنة بغيرها من الدول، أوبغيرها من الأديان والمذاهب الحاضرة على كافة التراب الوطني. تلخّص تلك السياسة مقولة الكونت كافور (1810-1861م) «كنيسة حرّة في دولة حرة»، التي تعبّر عن جوهر العلاقة بين حاضرة الفاتيكان والدولة الإيطالية.

فتلك الخصوصية الإيطالية، أفرزت علمانية حوارية مع دين الأغلبية، انعكست سلباً على الديانات الأخرى، التي لا يزال النظر إليها والتعامل معها على أنّها دخيلة ولا تنتمي إلى المكوّن الاجتماعي الأصيل.

ثانيا : المسلم وإعادة صنع الهوية الأوروبية

في التاريخ المعاصر ثمة إعادة صنع للهوية الأوروبية، حتى وإن تواصلت هيمنة الطابع المسيحي على الوجه الاجتماعي العام في العديد من الدول، وهو ما فرضته تحولات ديمغرافية جراء الهجرات المتنوعة. يلعب المسلمون في ذلك دورا أساسيا، رغم أن العقل الديني المهيمن، العقل الكاثوليكي، ما زال عاجزا عن استيعاب هذه التحولات والإقرار بها. كان علماء الاجتماع الأمريكان أول من استعملوا مصطلح «السوق الدينية»، باعتبار الفضاء الاجتماعي الحاضن للنشاط الديني بمثابة سوق، يحتكم إلى قوانين العرض والطلب، والبضاعة، والمنافسة، والاحتكار من حيث النشاط[35]. ومن هذا الباب وجّهوا انتقادات إلى الواقع الديني الأوروبي بسبب سيطرة متحكّم وحيد بالسوق الدينية في جل البلدان، سواء منها ذات التقليد الكاثوليكي أو البروتستانتي، وإيطاليا من أكثر البلدان الأوروبية التي تهيمن فيها مؤسسة دينية واحدة ويطغى عليها لون واحد في كافة قطاعات السوق.

ولكن مع مستجدّات الحضور الإسلامي، بدأت تدبّ مساع لكسر طوق احتكار الفضاء الديني في أوروبا، حاول فيها العقل الديني الكاثوليكي الناشط والنافذ الاستنجاد بأية وسيلة للحفاظ على مجاله الحيوي الماقبل حداثي، ولو بتأجيج مشاعر الخوف والريبة من هذا المنافس الجديد. ولم تدّخر الكنيسة جهدا في ذلك،

35. Robert B. Ekelund - Robert F. Hébert -Robert D. Tollison, *Il mercato del cristianesimo*, Università Bocconi Editore, Milano 2008.

بالسعي لإحياء الفاتر في الشخصية الأوروبية وتنشيطه، ولو عبر صعق المخيال الجمعي واستحضار العديد من الصور الكامنة في اللاوعي، غير أن تلك المناورة تبدو غير ذات أثر بارز، لأن عناصر الفتور في الشخصية الدينية الأوروبية ذاتية، ولن تكون إعادة تنشيطها بالترويع من الآخر الذي بلغ، في جزء كبير منه، درجة المواطنة وباتت مطالبه من داخل المشروع الأوروبي. ولذلك قد يثير الترويع من الأخضر الزاحف الهواجسَ الأمنية، ولكن يعجز أن يكون دافعا للانبعاث المستجدّ للهويات ذات اللون الكنسي، لأن الهويات تنبعث أساسا بعوامل ذاتية لا بعوامل خارجية[36].

وبعد أن باتت إيطاليا تضمُّ أكثر من مليون ونصف المليون من أتباع الديانة الإسلامية، كيف يحضر هذا المستجدّ داخل واقع كاثوليكي علماني، فيه الحدود افتراضية وغير جلية؟ يعود النص المرجعي الذي يحدّد هوية إيطاليا العلمانية إلى حقبة حكم «حزب الديمقراطية المسيحية» الذي تأسس سنة 1942 وبقي ناشطا إلى حدود 1994. وقد حظي سَنّ النص المرجعي حينها بموافقة الحزب الشيوعي، بقيادة زعيمه التاريخي بلْميرو تُولياتي. نصَّ الفصل السابع من الدستور على أن «الدولة والكنيسة الكاثوليكية، كلاهما مستقلّ في مجاله وتام السيادة»، ثم في الفقرة الثانية من الفصل نفسه نجد تعريجا على «أن علاقتهما تنتظم وفْق الاتفاقات اللاتيرانية»، أي على أساس نصّ الاتفاق الأساسي، العائد إلى سنة 1929، بين حاضرة الفاتيكان والحكومة الإيطالية التي ترأسّها بينيتو موسوليني، الذي عدّه البابا حينها «رجل العناية الإلهية».

ضمن تلك التأسيسات عادة ما أشاعت الكنيسة في الغرب، عبر جهازها الفكري والإعلامي، أنها تقرّ بالفصل بين الديني والدنيوي، وأن التهديد الوحيد الذي يمزج الديني بالسياسي بات حاضرا في الخارج، في الإسلام. ولذلك يشيع إقرار شبه راسخ في التصوّر الغربي، يعتبر الأديان والملل من دون الإسلام، في البلدان العربية والإسلامية، تعاني رهقا وعنتا لأجل دينها جراء ذلك المزج. ومع التحوّلات التي دبّت في أوروبا خلال العقود الأخيرة، والمتمثلة في يقظة الملايين المسلمة وسعيها للخروج من حالة السبات والهامشية، التي ميزتها على مدى عقود سابقة، والسعي للمطالبة باحترام خصوصياتها الثقافية والحضارية والدينية، حثّت الكنيسة الخطى

---

36. ثمة انتشار للكثير من المقولات في الأوساط الشعبية الكاثوليكية مفادها الإقرار بـ«لست كاثوليكيا بل مؤمنا» أو «ابني ليس معمَّدا، هو من سيقرّر حين يكبر» فضلا عن انتشار «البريكولاج» الديني كشكل من الاعتقاد بدون انتماء، وهي مؤشرات جلية على فقدان الكنيسة سلطتها الشاملة على الفضاء الاجتماعي وعلى ضمائر الناس، وهو ما لا تود الإقرار به.

لإبراز نفسها راعية لأصول الغرب الحضارية ومحافظة على هوية أوروبا من تحديات الإسلام.

لقد أعاد الحضور القوي للكنيسة ـ في بناء إيطاليا ما بعد الحرب العالمية الثانية عبر «حزب الديمقراطية المسيحية» ـ شيئا من ألقها بعد تراجع حصل عقب توحيد إيطاليا (1861م)[37]، وما نتج عنه من انكماش لنفوذ السلطات الكنسية، ومن تحجيم لهيمنتها على الممالك والدويلات، على إثر معارضتها الوحدة.

ونظرا إلى أن الكنيسة ساهمت في بناء إيطاليا ما بعد الفاشية مساهمة فعّالة، سواء بإرساء دعائمها أو بصياغة هويتها الليبرالية، عبر «حزب الديمقراطية المسيحية»، كما وقفت حائلا في العديد من المناسبات ضدّ انعطاف البلد نحو الكتلة الاشتراكية وصدّت تلك الخيارات، خوّل ذلك الحضور الحازم وتلك المواقف التاريخية للكنيسة مبرّر التحكّم بالفضاء الاجتماعي الإيطالي.

غير أن ذلك الحضور القوي فترة ما بعد الفاشية، سلب الدولة سياستها الدينية الواضحة، تجاه الأقليات الأخرى. ولذلك تجد التجمّعات الدينية، ولا سيما منها الإسلامية، حائرة عند عرض مطالبها، أتتوجّه إلى مؤسّسة الدولة الإيطالية المدنية، التي تصرّح أمام العموم أنها علمانية أم إلى دويلة حاضرة الفاتيكان الدينية، الممسكة بخيوط اللعبة والمتحكّمة بشتى ملفات التجمعات الدينية الناشئة مع التحولات المجتمعية، التي دبت خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ولذلك نجد أي مطلب ديني تتقدم به الجالية الإسلامية رهين رضا جانبين، الدولة الإيطالية العلمانية ودولة حاضرة الفاتيكان الدينية. وربما كان القبول بتأسيس مسجد روما، بعد مفاوضات مضنية، خير دليل في هذا المجال، حيث لم ينل المسجد اعترافا قانونيا إلا بعد موافقة الفاتيكان، رغم أن مقرّه يقع في حيز جغرافي تابع للدولة الإيطالية وخارج حاضرة الفاتيكان[38].

فالحديث عن العلمانية في إيطاليا في الراهن، يستدعي إحاطة بالضغط اليومي الذي يمارسه «المؤتمر الأسقفي الإيطالي» والكرسي الرسولي على المجتمع. إذ لا تتكلم الكنيسة باسم أتباعها حين تمارس ضغطها، بل تتكلم باسم الجميع، دون مراعاة التنوعات الدينية والعرقية، حيث لا يزال الطابع المهيمن للكنيسة حاضرا بقوة رغم

37. عقب حصول ما يعرف بـ«اختراق بورتا بيا» من قبل قوات توحيد إيطاليا في العشرين من سبتمبر 1870م للسيطرة على روما، صدر قانون 13 ماي 1871م الذي أقرّ حدود حاضرة الفاتيكان، وبالتالي حدّد فضاء السلطة الزمنية للبابوات وألغى ما يتجاوز حاضرة الفاتيكان.

38. لمزيد التوسع في ذلك، انظر كتاب ستيفانو ألياني: الإسلام الإيطالي رحلة في وقائع الديانة الثانية.

التحولات التي دبت في النسيج الاجتماعي.

لذلك تبقى جلّ أوراق الملف الديني الإسلامي في إيطاليا بيد حاضرة الفاتيكان، التي تتابع ضغطها المتواصل على الدولة العلمانية لتضييق الخناق على المسلمين، وإلا كيف يستمرّ أداء أتباع ثاني ديانة لشعائرهم في مصليات، هي في الأصل مخازن أو مرائيب للسيارات تقع في أسفل البنايات، تشبه المغارات، مدفوعين إلى أداء شعائر دينهم تحت الأرض، ويُمنع منح التراخيص إليهم لتشييدها في أماكن جلية بارزة أمام مرأى الجميع. على غرار مصلّى «شَنْتوشالِّي» في روما، ثاني أكبر مكان للصلاة في العاصمة، الذي لا يتمتع باعتراف قانوني. كما تبقى كافة المصليات المنتشرة في المدن الإيطالية، تحتضنها جمعيات، لا دور عبادة معترف بها، حيث لا يجوز في إيطاليا سوى مسجدين، هما مسجد روما الكبير ومسجد ميلانو اعترافا قانونيا، وأما باقي المصليات فهي في عداد نوادي الجمعيات.

وليس طمس الوجود الإسلامي مُقتصراً على نفيه من التجلّي العلني، عبر منعه من تشييد هياكل تعبّده البارزة والظاهرة، بل يتطوّر الإلغاء إلى محاولة تغييبه من المشهد الإعلامي، الذي تحتكره الكنيسة الكاثوليكية دون منازع. تتحكم الكاثوليكية بـ 98 بالمائة من البرامج الدينية في التلفزيون الرسمي الإيطالي. ويقابل ذلك تغييب شبه تام لكافة الديانات والمذاهب الأخرى، مع أن الإسلام هو الديانة الثانية، يليه أتباع «شهود يهوه» وكافة النحل البروتستانتية ثم اليهود. وقد يخصّص للإسلام أحيانا حيز يكون فيه عرضة لانتقاد تعاليمه وأعرافه وتشريعاته، التي تُعرض بشكل سطحي فولكلوري، يلخصها المقول الشعبي الإيطالي الدارج بـ«معجزة ماهُومِيتّو»[39].

ثالثا : الكنيسة واحتكار الفضاء الديني

لا تضاهي سيطرة الكنيسة على المجتمع في إيطاليا قوة أخرى، أكانت إيديولوجية أم سياسية. فقد كانت الانطلاقة مع المجمع الفاتيكاني الثاني في انفتاح الكنيسة الهائل على من ينعتون بـ«اللائكيين المؤمنين»، وهم عبارة عن أفراد أو جماعات على ارتباط وثيق بالكنيسة، رغم أنهم لا ينتمون إلى السلك الكنسي الكهنوتي. كان الانفتاح،

39. قصة المثل أن حشدا من الناس ترجّوا يوما محمّدا (ص) الإتيان بمعجزة، كان قد وعده بها ربه بتحريك جبل. فجلس قبالة الجبل وأغرق في الدعاء، لكن الجبل لم يتحرّك البتّة، فقام محمّد سائرا نحو الجبل قائلا: «إذا لم يأت الجبل إلى محمّد، يذهب محمّد نحو الجبل».

في هذا الاتجاه، ناتجا عن حاجة ملحّة إلى التحكّم بالنسيج الاجتماعي، غير التابع أوغير الخاضع خضوعا مباشرا للفاتيكان. فاللاّئكي المؤمن هو أداة الكنيسة للتوغل في المجال العلماني في المجتمع. ذلك أن التعامل القديم، من حيث النظرة للمجتمع كرجال دين وعلمانيين، بدا غير ملائم للتحوّلات الاجتماعية، ولا يسمح للكنيسة بالحضور الكافي.

ومن هذا الباب كان تشجيع البابا الراحل كارول ووجتيلا العملَ الجمعويَّ الكاثوليكي، كوسيلة لاحتواء المجتمع من أجل إملاء خيارات سياسية وتشريعية تدعم نفوذ الكنيسة. فإذا كانت الصورة الشائعة عن ذلك البابا الانفتاح على الخارج، عبر ادعاء الحوار والمسكونية، فإن السمة التي ميزته في الداخل هي التقليدية والمحافظة إلى درجة موغلة، من خلال مشروع «إعادة الأنجلة» والإرساء المتجدّد لسلطة روما، بالبحث لها عن دعامات وركائز مستجدة. في تلك الأجواء كان بعث جمعية «سانت إيجيديو» الذّراع العَلمانية للفاتيكان، بقيادة الأستاذ بجامعة روما أندريا ريكاردي، التي رُشِّحت خلال العام الماضي لنيل جائزة نوبل، وصنّفتها «التايمز» من أقوى المؤسّسات العالمية، حيث تمتد فروعها في شتى أرجاء إيطاليا وخارجها. وهي عبارة عن تكتّل نافذ وضاغط في السّياسة الدّاخلية، وفي التأثير على سياسات الدّول المتواجدة فيها. فهي من المنظمات التابعة لمجرّة الحركات الاجتماعية الموصولة بالفاتيكان، التي ظهرت على إثر قرار الانفتاح الذي أقرّته الكنيسة. ولم تقتصر أهدافها على الفضاء الإيطالي بل اتخذت بعدا دوليا، تجلّى في الجانب العربي بفتح المنظمة ذراعيْها لمؤتمر المعارضة الجزائرية، في نوفمبر من العام 1994، واحتضانها للعديد من الفعاليات التي تتعلق بالشأنين العربي والإسلامي.

وبالشكل الذي تتطلّع فيه الكنيسة للسيطرة على المجتمع تتطلّع أيضا إلى توجيه النشء، فما يعرف بـ«ساعة الدين» في المدرسة العمومية، تبقى مخصّصة لتلقين تعاليم الكاثوليكية دون غيرها. ويبقى أداء تلك المهمّة حكراً على رجال دين منتقين من قِبل هيئة مسيحية كنسيّة، يتقاضون مرتّباتهم من الدولة الإيطالية لا من الكنيسة. وبرغم العدد المتزايد للتلاميذ المسلمين في المدرسة العمومية، الذي تجاوز خلال العام 2011 مئتي ألف، فإن ذلك الحق الافتراضي يبقى غائبا. فلا يزال حتى الآن رفض تحويل «ساعة الدين» إلى «ساعة ديانات»، تنفتح فيها بيداغوجيا التدريس على معتقدات أخرى غير الكاثوليكية، إذ يتواصل انتصاب العراقيل الإدارية أمام تعيين مدرّسين

من ديانات أخرى يشاركون في تلك المهمّة. هناك إصرار من الكنيسة لتولّي شأن الدين ولو كان متعلّقا بغير الكاثوليكية. وفي ظل هذه السياسة التعليمية يستمر إلغاء شبه تام للآخر الديني، وربما لا يمس ذلك الإلغاء بجذرية مذاهب دينية مسيحية أخرى، مثل البروتستانتية والأرثوذكسية، أو الديانة اليهودية، ولكن يمس بقوة الدين الإسلامي الذي يحتّل أتباعه المرتبة الثانية من حيث العدد بعد الكاثوليكية.

كانت إثارة مسألة حضور الصليب في أقسام الدراسة، التي حكم فيها القاضي الإيطالي بقانونية إنزاله في حال مطالبة أولياء الطلاب (2003) مدعاة لغضب الكنيسة. يستند ذلك التقليد إلى قانون ضابط يعود إلى الاتفاقيات اللاتيرانية، التي نصّت على أن دين الدولة هو الكاثوليكية*، ولكن الحقبة الحالية ما عاد فيها مبرر لقول «دين الدولة»، لأن المسلم واليهودي والهندوسي والكنفشيوسي صاروا من ضمن عناصر تلك الدولة.

وداخل الواقع الاجتماعي الإيطالي، تتحكم الكنيسة بكافة مفاصل الحقل الديني. فهي لا تقرّ بشرعية الحضور إلا لليهود. ويتواصل التعامل مع المسلمين بمثابة المشبوهين والدخلاء، ذلك هو واقع التعامل الكنسي داخل الفضاء الكاثوليكي الإيطالي. في مقابل ذلك تسعى الكنيسة إلى التقرّب من الإسلام والمسلمين، في البلاد العربية بالأساس، وفي العالم الإسلامي بشكل عام، بغرض اختراق النسيج الاجتماعي، في الوقت الذي تتستر فيه عن ممارساتها في عقر دارها، بغرض كسب مصالح ومغانم.

رابعا : إسبانيا والإسلام

على خلاف الدول الكاثوليكية الأوروبية، التي تستمر الكنيسة مؤثرة في سياساتها الاجتماعية وخياراتها التربوية، يُعدُّ الشكل الذي عالجت به الدولة الإسبانية الاعتراف بالإسلام متفردا في الفضاء الأوروبي. ولعلّ المبررات التاريخية تساعدنا على فهم الأسباب، فالصورة المكوّنة اليوم عن الإسلام تعود أيضا إلى التوترات والترسّبات التي تختزنها الذاكرة الجماعية، مع عالم يبدو لنا بعيدا وغريبا عما يميز المركزية الأوروبية. بدءا ينبغي التذكير أساسا بأمرين: الأول على صلة بما أرساه الدستور الإسباني الجديد، العائد إلى فترة ما بعد فرانكو سنة 1978، والثاني بقانون الحرية الدينية الصادر سنة 1980.

*. رغم التخلي عن تلك الصيغة التي عدت لادستورية، مع التنقيح الذي جرى خلال العام 1984، فإن الواقع لم يتغير، حيث يتواصل الوضع الاحتكاري للفضاء الديني من قبل الكنيسة الكاثوليكية.

يقرّ نصّ الدستور بلائكية الدولة وبصون الحرّيات الدينية. فالدولة هي التي ترعى الخيارات الحرة للمواطنين في المجال الديني، وتتولى من حين إلى آخر إبرام الاتفاقات مع الأديان الحاضرة والمتجذّرة في المجتمع الإسباني. وفي سنة 1980، أقرّ القانون الجديد المتعلّق بالحرّيات الدينية إنشاء هيئة خاصة، داخل وزارة العفو والعدل، تسهر على تطبيق المبادئ الدستورية والسير قُدماً نحو الاعتراف بمختلف الديانات. وهكذا نجد للمرة الأولى، ضمن هذه الهيئة، ممثلين من جمعيات إسلامية إسبانية. وقد مضى أكثر من عشر سنوات، قبْل أن تصوغ الهيئة نصّ اتفاقية التعاون بين الدولة والجالية المسلمة المتواجدة في إسبانيا. حيث تمت الموافقة على القانون سنة 1992، وقد جاء في أعقاب سلسلة من الجلسات، بين تكتّل من الجمعيات ضمّ مختلف مكوّنات الإسلام الإسباني تحت اسم «اللجنة الإسلامية بإسبانيا» - Comisión islamica de España- وممثلي الحكومة.

وهي ثلاثة عناصر محورية التي تلفت الانتباه : في جل فقرات النصّ هناك حديثٌ عن المسلمين الإسبان، وهو ما يفصح عن رغبة، سواء من جانب الحكومة أو من جانب ممثلي العالم الإسلامي أنفسهم، في اعتبار أتباع الإسلام غير أجانب، بل مواطنين على قدم المساواة مع غيرهم، يعتنقون ديانة تعترف بها الدولة، نظرا للدور الذي لعبته في تاريخ إسبانيا. وأما العنصر الثاني فيقرّ باعتراف الدولة بدين الإسلام، كنظام اعتقاد ينضاف إلى الجذور التاريخية للهوية الإسبانية. ونقرأ في الفقرة 39 من نصّ الاتفاقية: «تتعاون الدولة واللجنة الإسلامية بإسبانيا على رعاية وتطوير الإرث التاريخي والفني والثقافي الإسلامي في إسبانيا، وهو ما يشكّل مجالا خصبا للتأمّل والدراسة، لصالح كافة أفراد المجتمع الإسباني». وبموجب ذلك الاعتراف، سمحت الاتفاقية بتسوية شاملة لكافة النقاط المتعلقة بالممارسة الحرّة للدين الإسلامي[40].

خامسا : صراع الهويات الخفي

تتلخص هواجس الانشغال الغربي بالإسلام في أوروبا، في ما سيخلّفه تطور أعداد المسلمين خلال العقود القادمة من أثر على الواقع الديمغرافي، وهو عامل حاسم على مستقبل هوية أوروبا. أما الاهتمام الكبير بحاضر المسلمين اليوم فهو مهووس بالانشغالات الأمنية التي تؤرق السياسات الأوروبية، حتى وإن كانت

40. إنزو باتشي: الإسلام في أوروبا،ص: 141-142.

موجات الاستفزاز، التي تعلو من حين إلى آخر، أساسها الترويع والترهيب المسلطين على المسلمين ولا تنبني غالبا على وقائع تهديد فعلي[41].

رغم أننا، على حد توصيف عالم الاجتماع الإيطالي ستيفانو أليافي للواقع الغربي، «لا نستطيع اليوم الحديث عن الإسلام والغرب. فالإسلام بات حاضرا في عقر دارنا، ونحن بصدد نشأة إسلام في الغرب، نتيجة هذا التطعيم الجديد. أوَلا يُمثل ذلك منعطفاً تاريخياً كما يحدث عادة ؟ فالتحول اليوم رهن التبلور، حتى وإن كان في مستهل انطلاقه. لسنا واعين فعلا بما ستؤول إليه الأمور، وكما يحدث غالباً، يُرى الشيء بشكل أوضح لما يكون بعيدا في الزمن. فما يحوّم حولنا حاليا نراه بشكل غائم : بالضبط لأنه قريب، حيث التجاور اللصيق يمنعنا تحديد ما الذي يطوّقنا بدقة»[42].

ويتجلى الضغط المسلّط على المسلم عموماً في مجال أداء شعائره. فالحرية الدينية في المجتمع العلماني واقعة نسبية، يمكن اختبار مداها من خلال معاينة تستّر المسلمين عن هويتهم، في الشغل وفي حي السكنى وحتى في الشارع، تحاشيا للعزل والإحراج[43]. فالعربي المسلم حين يُسأل عن هويته الدينية، غالبا ما يقدّم نفسه بأنه «مسلم معتدل» أو «علماني»، وإن سئل إن كان محافظا على أداء الشعائر فغالبا ما يُنكر، حتى وإن كان من المواظبين على الصلاة والصيام. وقد مسّ ذلك التستر والتقية جوانب حميمة في الشخصية، ربما يبدو اسم «سارة» المنتشر بين البنات المسلمات كاشفاً لذلك المخبوء. فليس الأمر ناتجاً عن كلف بالاسم واستساغة له أو ولعا بسارة، زوج النبي إبراهيم (ع)، بين العائلات العربية المهاجرة، بل هو أسلوب للتستر على هوية البنت في المدرسة.

كما نجد العديد من العرب، ممن سموا أبناءهم الذكور بأسماء عربية في شهادة الميلاد، ينادونهم بفرانشيسكو وجوفاني، أو ما شابه ذلك في الشارع، وهو نوع من المراوغة الاجتماعية ابتكرته الذات المنبوذة، كأسلوب للاندماج والحيطة أيضاً. فضلا عن أنه في ميدان الشغل، لا سيما بين عملة المطاعم والمقاهي والمحلات، من أصول

41. تحاول الدولة العلمانية أحيانا التدخل في إقرار النهج الديني المقبول من نقيضه بين المسلمين. فحين نهى أحد أئمة مسجد روما الكبير عن الزواج من اليهوديات، الإمام عبد السّميع محمود، الأزهري المصري، رغم أن الأمر مباح شرعا، باعتبار اليهودية كتابية، تدخّلت الدولة الإيطالية بالضغط حتى تم عزل الإمام وطرده. وعندما حرّض أحد المهاجرين المسلمين، المسمى عبدالكريم الجزائري، على إقامة صلاة الغائب عند اغتيال الشيخ أحمد ياسين تدخل الأمن لطرد الداعي لتلك المبادرة خارج التراب الإيطالي. حدثت تلك المعاملات بدعوى أن تلك التصرفات تهدد الأمن الإيطالي.

42 . ستيفانو أليافي : الإسلام الإيطالي رحلة في وقائع الديانة الثانية، ص: 17.

43 . الملاحظ أن المسلم ليس بمفرده عرضة لهذه الضغوطات، فقد تبين لنا أن العديد من الأقباط والمسيحيين الشّوام يتخلون عن أسمائهم العربية ويستبدلونها بأخرى إيطالية، طمعا في الاندماج في مجتمع كاثوليكي له حساسية عالية تجاه كل ما هو عربي.

عربية، يندر أن يحتفظوا بأسمائهم العربية، إذ غالبا ما يفرض عليهم صاحب المحل تبني أسماء إيطالية، بدعوى توقّي نفور الزبائن.

كما يُعدّ من النادر قبول فتاة محجَّبة مسلمة، وإن كانت وليدة إيطاليا، في وظيفة حكومية أو حتى في مؤسسة خاصة. فهناك نفور عام من المرأة التي تغطي رأسها، جراء الصورة الإعلامية السلبية الرائجة بين الناس. نجد بعض الطالبات المسلمات في الجامعات الإيطالية يغطين رؤوسهن، أو يرتدين ما يسمى بالزي الإسلامي، غير أن مناخ الحرية المتوفر لهن في حرم الجامعة، الذي يسمح للفتاة بارتداء ما تريد وما تشتهي دون تضييقٍ عليها، يتلاشى بمجرد خروجها إلى معترك الحياة ومواجهة سوق الشغل، حيث يقلص اللباس المختلف حظوظ العثور على الشغل إلى درجة عالية، فتكون مجبرةً على خلعه أو الانطواء في البيت والاكتفاء بتربية الأبناء.

وربما كان الأمر أهْونَ مع الرجل المتدين إن أعفى لحيته، لاشتراكه في الهيئة مع غيره من الإيطاليين، ممن يطلقون لحاهم، ولكن غالبا ما يصطدم بنفور الآخرين بمجرد إبدائه تمسكاً بتعاليم دينه بشكل ظاهر أو إعلان المحافظة على شعائره أمام الملأ.

لقد بلغت آثار تلك الهواجس السياسية شرائح من المسلمين كانت في مأمن نوعاً مّا، حتى بات يسود حذر في التعامل مع الكوادر القادمة من البلدان الإسلامية، مع محاولات لحصرها في المناصب غير المؤثرة أو الدنيا في سلم الوظيفة، أكان ذلك في الجامعات أو في المؤسسات الإعلامية أو التربوية بشكل عام، إلا إذا أملت الضرورة خلاف ذلك. وقد يتوسع هذا الواقع ليشمل التعامل غير العادل مع الطلاب في الجامعات الأوروبية، سواء الوافدين من البلاد العربية والإسلامية، أو الذين لهم أصول تعود إلى تلك البلدان، فيغيب التعامل معهم على غرار زملائهم الأوروبيين.

ليس هيّنا أن يعيش المرء هويته الإسلامية في دولة كاثوليكية علمانية، بشكل جلي، وعلى ما هو معهود، فالمجتمع العلماني ليس دائما ضمانة مطلقة ليعيش المرء دينه فيه براحة، لذلك تجد أغلب العرب يتستّرون عن هويتهم الدينية. والمؤسف أن هذه التقيّة القسرية تذكّر بعهود غبن عاشتها النحل والديانات المغايرة في القرون الوسطى، مع أنها لا تزال حاضرة في دول متطوّرة، يقدّر أن حقوق الإنسان قد خطت فيها شوطا بعيداً وحرية الضمير فيها مراعاة.

لقد خلّفت تلك الأوضاع ريبة من الحضور الجلي للإسلام في الغرب، سواء أكان في زيّ الملبس، أو في مشهدية دور العبادة، أو في أداء الشعائر بشكل علني. وضمن هذه الأجواء تُفسّر إشارة «المؤتمر الأسقفي الإيطالي»، في شهر يناير من العام 2000، إلى وضع حدّ لكافة الأعمال المنعوتة بالاندماج والمسكونية، ودعوته إلى عدم إتاحة الفرصة أو فسح المجال للمسلمين لأداء أي شكل من أشكال العبادة في المحلات التابعة للأبرشيات، فضلا عن تحذيره كلّاً من الكهّان واللائكيين المنضوين تحت الكنيسة، من المخاطر المترتّبة عن الزواج المختلط مع المسلمين وضرورة التنبيه إلى ذلك.

لقد تولى رئيس أساقفة مدينة بولونيا الإيطالية الكردينال بيفّي تلخيص الموقف من الإسلام، باعتباره يمثّل خطرا. وصرّح خلال العام2000 في مناسبات عدة، أن المسألة الرئيسية تتمثّل في الدفاع عن الهوية المسيحية للدولة الإيطالية. وباعتبار الكاثوليكية هي معتقد السواد الأعظم من الإيطاليين، فليس بوسع الدولة اللائكية تجاهل هذا المعطى التاريخي باسم رعاية حقوق الأقليات. وأن من يقف ضدّ الكنيسة الكاثوليكية، متعلّلا بلائكية الدولة الحديثة، لا ينتبه لما يساهم به في تقويض أسس الحضارة الغربية.

تستدعي معادلة الكاثوليكية = أسس الهوية القومية الإيطالية = قِيم الحضارة الغربية منظورا إيديولوجيا، وهو ما جرى توظيفه على مدى سنوات في إيطاليا، حين كان الصراع السياسي محتدمًا، إبّان حقبة الحرب الباردة، وطيلة السنوات الممتدة بين 1948 و 1979[44]. فنظريا، وبموجب التراث الإبراهيمي المشترك، يُفترض تواجد تقارب بين الكاثوليكية والإسلام داخل الواقع الاجتماعي الإيطالي، في حين هناك تدابر وتنافر يبلغان مستوى المعاناة.

سادسا : الإسلام الأوروبي والولادة العسيرة

ثمة تخوّف لدى الأوروبيين من الحركات الدينية الإسلامية، التي غالباً ما تتخذ لوناً واحداً في التصورات العامة، كونها متشدّدة ومتطرّفة. وعادة ما يبرز هذا التخوف مبرّراً لعزل الجموع المسلمة المقيمة في الغرب وعرقلة مسارها في اكتساب حقوقها،

44 . إنزو باتشي : الإسلام في أوروبا، ص: 164-165.

خصوصا ما تعلق منها بحق التعبير عن هويتها الحضارية والثقافية. ويقابل نظرة التعميم تلك اختزال للمطلبية الإسلامية الأوزوبية في مسألة المطالبة بتوفير اللحم الحلال. والواقع أنه تتواجد بين التهويل والاختزال، مشروعية عيش هوية دينية بكافة لواحقها الاجتماعية والثقافية، على غرار غيرها من الهويات. وبالتالي، ليس المسلمون من لا يريدون الاندماج في أوروبا وإنما الرؤى الدينية والسياسية التي ما انفكت تنظر إلى أوروبا، ذات اللون الديني الواحد المهيمن، هي ما يعوق اندماج المسلمين.

ثم هناك عائق جوهري آخر في أوساط المسلمين، حيث لم ينتج المسلمون إسلاماً أوروبياً مستقلاً. فما يسميه الدكتور عبدالمجيد النجار بـ «الشراكة الحضارية» لمسلمي أوروبا لا يحضر بشكل بارز، لخفوت النشاط الثقافي للمسلمين في الغرب، خصوصا منه النشاط الموجه نحو المجتمع الغربي. وإن تواجدت أنشطة دينية أو ثقافية، فهي مغلقة تستهدف الجاليات المسلمة ولا تتعداها إلى المجتمع الغربي، وبالتالي لا يمكن الحديث عن شراكة حضارية فاعلة بهذا الشكل[45].

ففي عاصمة الكاثوليكية العالمية، نرى أن أكبر مؤسسة إسلامية ـ جامع روما ـ وهو الأكبر أوروبيا، لا يزال يستورد أئمته وفقهاءه من البلاد العربية. ولئن كان الجامع يتطلّع إلى تمثيل المسلمين المقيمين في إيطاليا، فإنه يبقى رهين دوره الرسمي والدبلوماسي ـ يتشكل مجلسه الأساسي من سفراء البلدان الإسلامية ـ الأمر الذي جعل المهاجرين المسلمين ينأون عنه، لقناعات خاصة ولدواع سياسية ودينية، وينطلقون في أشكال مغايرة من التنظّم الخاص، ويبعثون من الأسفل مصلّيات صغرى محلّية : والجلي في الأمر أن ذلك المسار هو ما يشكل بالأساس الإسلام الشعبي الحقيقي، بصفته نتاج الحاجة الدينية، في أوجهها الروحية والاجتماعية، العميقة والنافذة. كما تولّدت كذلك جمعيات وفيدراليات، وكان أهمها وأوسعها تمثيلا «اتحاد الهيئات الإسلامية في إيطاليا» (Ucoii) [46].

يلوح الإسلام الإيطالي من زاوية التنظيم الديني، بصدد قطع الطريق نفسها التي سلكها الإسلام المتواجد في بلدان أوروبية أخرى، لكن بوتيرة أسرع. وهو ما يعني، مثلا، أن تشييد المساجد، ـ والكلمة تعني مخازن، مستودعات، أو محلات أعيد تهيئتها بحسب الحاجة ـ يُشير إلى نوع من العودة، انطلقت بالخصوص مع جيل المهاجرين

45. انظر كتاب : فقه المواطنة للمسلمين في أوروبا، منشورات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص: 24 وما بعدها.
46. ستيفانو ألياني : الإسلام الإيطالي رحلة في وقائع الديانة الثانية، ص : 46.

الأوائل، وتطوّرت بالاقتران مع تسويتهم ظروف إقامتهم قانونيا[47].

وبشكل عام، هناك إقرار من المسلمين وإيمان يستند إلى نصوص حُكمية بوحدة المشترك الديني بين رسالتيْ عيسى وأحمد (عليهما السلام)، وهو ما لا يزال خافتا في المسيحية الكاثوليكية في أوروبا حتى التاريخ الراهن. رغم أن لاهوت الأديان بدأ في الجامعات البابوية يثير طروحات جريئة، في تجديد النظر والتعامل مع الآخر الديني، لم تجد طريقها بعد إلى المؤسسة التنفيذية في الكنيسة. فالكنيسة في حديثها وخطابها مع الآخر غالبا ما تستدعي الطرف اليهودي في حين يُلحق الطرف الإسلامي ـ المفترض من العائلة الإبراهيمية الجامعة ـ بالأديان والتقاليد الروحية. لذلك يبقى الاعتراف والتنظير لفلسفة التقارب بين الأديان الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام، على أساس المشترك الإبراهيمي، لا يسير وفق النسق نفسه في الجانب الإسلامي والجانب الكاثوليكي، حيث يخبو في هذا الأخير، لتتحول لديه الأديان الإبراهيمة الثلاثة إلى ثنائية إبراهيمية تقتصر على المسيحية واليهودية.

أمام ضيق أفق العلاقة الإسلامية الكاثوليكية في إيطاليا، تبقى التشريعات العلمانية أرحب ومصدر حماية وضمانة للهوية الإسلامية في النسيج الاجتماعي، على خلاف دور الكنسية التي تبدو راصدة ومترصدة لها. بما تلعبه من دور المتوجّس من حضور المسلمين في النسيج الاجتماعي، ولكن لن يكون بوسعها إقرار منع حضورهم في المجتمع المدني، لأن ذلك مما يتناقض بشكل صارخ مع طبيعة الفلسفة الاجتماعية والسياسية، التي تقوم عليها المجتمعات الأوروبية.

47. المصدر نفسه، ص: 47.

الفصل الثاني

اليهوديُّ بين الحضَارات

1. يهودُ البلدان العربيّة في التّاريخ المعَاصر

أولا : ذكرى الأمس وواقع اليوم

شهدت أوضاع اليهود في البلاد العربية منذ مطلع القرن الفائت تبدلات جذرية، خلّفت آثارا عميقة على مصير تلك الشريحة الاجتماعية. ولا يخفى ما للصراع العربي الإسرائيلي من أثر مباشر على أتباع تلك الديانة؛ لكن المسألة تبدو أعمق من ذلك، فقد حصل تصدّع في بنية المجتمع العربي، جراء تخلّف عميق ألمّ بالبلاد العربية، انعكس سلباً على تلك المجتمعات في احتضان مكوّناتها الدينية وشرائحها الاجتماعية. وتكشِف وقائع المجتمعات العربية، التي هجَّرت يهودها أو هجَرها يهودها، بحسب القراءتين المتناقضتين الإسرائيلية والعربية، عن عجز عميق في توفير أجواء الاحتضان الاجتماعي، وعن قصور بيّن في تنزيل مبدأ التعارف المستند إلى المنظومة الخُلقية الإسلامية في الواقع.

فبموجب الصراع العربي الإسرائيلي المستفحل طيلة القرن الفائت والممتد حتى الآن، بات المخيال العربي المعاصر تحت وطأة أشكال شتى من التداخل والتضارب تجاه اليهود واليهودية، ما جعل النظر إلى أوضاع تلك الجماعة يأتي مشوبا بتلك الأجواء. لقد ترافقت القطيعة التي حصلت بين الشعوب العربية وشرائحها الاجتماعية اليهودية، مع تردّد لافت في النظر إلى أتباع تلك الديانة وإلى أصول تلك الديانة، استعاض فيها الفكر بأحكام مرتبكة، غالبا ما أتت مسكونة بالهاجس السياسي[1].

---

1. حاولنا في مؤلفنا : «الاستهواد العربي في مقاربة التراث العبري» (مرجع سابق) التعرض إلى العوائق التي حالت دون ظهور علم يهوديات في الثقافة العربية الحديثة. فبمقتضى الانخراط القسري لهذا المبحث، ضمن ثقافة المواجهة والصّراع مع الصّهيونية والدّولة العبرية الناشئة، جاءت المقاربة العربيّة مصبوغة بالتضارب ومسكونة بالهاجس السّياسي، الذي كان وقعه كبيرا على مصداقيتها وعلميتها.

وفي مستهلّ حديثنا عن هذه المسألة سنتابع العوامل التي ولّدت ذلك الاضطراب. لقد مثّل عجز الدولة العثمانية عن تحقيق الاستيعاب السلس لمللها وطوائفها، منطلقَ اهتزاز تعايش الطوائف اليهودية مع المجتمعات الحاضنة. فكان أن هلّلت تلك الطوائف لمقدم الاستعمار الغربي إلى الحواضر العربية، على أمل أن يحصل تغيّرٌ في أوضاعها الاجتماعية الرثّة، بعد أن أرهقتها طويلا مؤسسة أهل الذمة المتقادمة، التي تحوّلت من مؤسسة احتضان اجتماعي للآخر إلى مؤسسة جوْر وإذلال أضرّت بصورة الإسلام السمحة. كما شاعت العديد من المواقف تجاه اليهود تناقض قيم الدين الإسلامي تناقضاً فاضحاً، بما يفيد أن الثقافة السائدة ما عادت متأتية من قيم الدين بل من رؤى متلبسة بالدين. في تلك الأجواء، مثّلت وعودُ عالَم الأنوار الغربي لليهودي العربي أملاً كبيراً للخروج من وضعية «الذمي» التي طالما أرهقته. وسيتفاقم ذلك التناقض الاجتماعي لتلك الشرائح مع بنية المجتمع العربي ببسط الاستعمار الغربي نفوذه على مجمل الأقطار العربية، بما سيزيد من تأزم البناء الاجتماعي ويرسّخ عجزه عن استيعاب شرائحه.

ففي مستوى أول، شكل تولي القنصليات الأجنبية مهام حماية اليهود في الدولة العثمانية، وما تبعه من منح امتيازات لفائدتهم، أملتها الدول الغربية، سبباً في إحداث شرخ بين اليهود وباقي مكونات المجتمعات العربية؛ فضلا عما تبعه، في مرحلة لاحقة، من إلحاق تلك الجماعة بالدول الاستعمارية، بعد منح أفرادها جنسية الدولة المستعمِرة. فكان كلما احتدّ الصراع بين الدول الاستعمارية والشعوب الرازحة تحت نيرها، طلبا للاستقلال والحرية، زاد تعمّق الهوة بين الأكثرية المسلمة وجموع الذين هادوا، بسبب انخراط اليهود في تحالف مصيري جنب المستعمِر، شايعوا فيه سياساته وأقرّوا له بالدور الفاعل في تحضير الأقليات وتحريرها.

وإن حصلت بعض المشاركات المحتَشَمة، من جانب اليهود، بالانضمام إلى التنظيمات اليسارية والنقابية العربية، زمن الحقبة الاستعمارية، فإنها لم تعبر عن الثقل الأكبر داخل تلك التجمعات، بل أتت معبرة عن خيارات ظرفية ومصلحية معزولة، على غرار ما حصل في المغرب، حيث كان مؤسس الحزب الشيوعي يهودياً، كما أن الحزب ضم في صفوفه خلال العام 1948 خمسمائة يهودي من جملة ستة آلاف من أعضائه؛ وفي تونس بمشاركة 46 يهوديا ضمن الكوادر النقابية التونسية البالغ عددها 497 عضوا، ما بين الفترة الممتدة بين 1920 و 1956، وهو ما حصل أيضا في مصر

والعراق بشكل مشابه. ولكن اليهود في العموم لم يتحمّسوا إلى ثورات تلك البلدان وانتفاضاتها، عندما كانت تتطلع إلى نيل حريتها واستقلالها، وهو ما جعلهم يرافقون المستعمر عند رحيله. ورغم ذلك لم تشهد البلدان نزوحاً تاماً ليهودها وإن تقلصت الأعداد إلى بضعة آلاف، سنأتي على أسبابها لاحقاً.

لقد ناهز عدد اليهود في البلاد العربية عشية تأسيس دولة إسرائيل 850 ألف نسمة. بلغ العدد نحو 210 آلاف في المغرب الأقصى الواقع تحت الاحتلال الفرنسي، و50 ألفا في شمال المغرب تحت السيطرة الإسبانية وطنجة، و 140 ألفا في الجزائر، و 110 آلاف في تونس، و40 ألفا في ليبيا، و 130 ألفا في العراق، و 80 ألفا في مصر، و 50 ألفا في اليمن وعدن، ونحو 20 ألفا في سورية ولبنان، بينما توزع نحو خمسة آلاف يهودي بين حضرموت والبحرين والسودان. لكن تبقى أعداد أخرى من اليهود أغفلها الإحصاء تُقدّر ما بين 15 و 25 ألفا، إلى جانب تجمع هام من اليهود استوطنوا بفلسطين بلغت أعدادهم مع انتهاء فترة الانتداب البريطاني 625 ألفا.

وإذا استثنيا أرض فلسطين المغتصبة، فإنه لم يبق في الوقت الحالي سوى 6160 من يهود تلك البلدان، يتواجد السواد الأعظم منهم في المغرب (3050) وتونس (2200)، ويتوزع الباقي بين اليمن (350)، ومصر (150)، وسوريا (250)، والإمارات العربية المتحدة (70)، والجزائر (50)، والبحرين (30)، والكويت (10)، في وقت يبلغ فيه العدد الإجمالي لليهود في أرجاء العالم 13.428.300 [2].

ثانيا : أثر التحولات التشريعية والاقتصادية

ساهم الاستعمار والانتداب في أكثر من دولة عربية في انتعاش أوضاع اليهود الاقتصادية والاجتماعية، بعد رفع العديد من الضوابط التشريعية والسياسية، التي كانت تحد من أنشطتهم. وهو ما جعلهم يتساوون قانونياً مع نظرائهم المسلمين في الفرص الاجتماعية والاقتصادية المتاحة، وينالون حظوة المستعمر وثقته مقابل ما أسدوه له من خدمات. ففي عدن مثلا، ألغى البريطانيون إبان العام 1893م ضريبة الجزية التي كانت تثقل كاهل اليهود، وذلك على إثر فرض سلطة الاحتلال في هذا

2. لمتابعة ضافية للتطورات الديمغرافية لليهود في العالم، يمكن الاطلاع على التقرير الإحصائي العام الصادر عن جامعة كونكتيكوت الأمريكية خلال العام 2010 :
Arnold Dashefsky - Sergio Della Pergola - Ira Sheskin, *World Jewish Population 2010*, Berman Institute - North American Jewish Data Bank - University of Connecticut.

البلد. وعلى غرار ذلك، منحت سلطة الانتداب البريطاني في العراق امتيازات لليهود خوّلت لهم بمقتضاها التحكم بمقاليد اقتصاد البلاد. حيث تولى اليهودي ساسون يحزقيان مهام وزارة المالية أثناء قيام حكومة الانتداب، كما سيطر اليهود على ما يربو عن تسعين بالمائة من حركة الواردات وأعمال المقاولات العراقية. وشغل اليهود أيضاً خمسين بالمائة من حجم الوظائف الحكومية، وعمل شقٌّ واسعٌ منهم في مجالات التدريس والطب والصيدلة والصحافة والمحاماة، ولعبوا دورا بارزا أيضا في الحياة الفنية والأدبية[3]. والجلي في هذا التحول الذي شهده اليهود، مِن وضع المستضعَف إلى وضع المتنفِّذ، أنه لم يأت نتيجة تطوّر اجتماعي داخلي، بل حصل جراء المحاباة والإملاء من قبل القوى الاستعمارية، ما أجّج النقمة عليهم في الأوساط الاجتماعية. وقد تدعّم ما عُرف بـ«تساوي الفرص» بين الفئات الاجتماعية، في سائر الدول العربية الواقعة تحت نير الاستعمار، بخطوات تشريعية أخرى، على غرار حثّهم على التجنّس، كما حصل في تونس والمغرب، أو إسداء الجنسية آليا إليهم، كما حصل في الجزائر، ما حوّلهم إلى رعايا فرنسيين. فمنذ الرابع والعشرين من أكتوبر سنة 1870 أصدر وزير العدل الفرنسي إسحاق أدولف كريميو اليهودي الديانة، حزمة من القرارات بشأن يهود الجزائر كان أبرزها إسداء الجنسية آليا إليهم.

وكان من آثار تلك التبدّلات التشريعية والاقتصادية على التجمعات اليهودية الأهلية، إلى جانب مزايا التمازج والاحتكاك بين يهود البلاد العربية وجاليات وافدة من أوروبا، متعلمة ومتحضرة، على غرار يهود ليفورنو، المسمّين بيهود «القرانة» في الدارجة التونسية، أن ترقّت الأنظمة التعليمية وتكثفت الأنشطة الإعلامية والجمعياتية بينهم، التي ساهمت في خلق شخصية يهودية حديثة نقلتها من طور هامشي إلى دور فاعل. لقد ساهم يهود «القرانة» الوافدون إلى تونس والجزائر مساهمة فعّالة في بثّ روح عصرية بين يهود بلاد المغرب، بعد أن صاروا نموذجا يحتذى. و تأتّى ذلك الدور جراء المقام المتقدّم الذي مُنح لليهود في تلك المدينة التوسكانية عقب إعلان الليفورنينا الصادر خلال العام 1593م، الذي خوّل بمقتضاه دوق توسكانا الأكبر فرديناند الأول (1587-1607) للأجانب، و لليهود خصوصا، حقوقا لم تكن معهودة قبله.

ولعل الدور الأهم في مسيرة التحديث تلك كان للرابطة اليهودية العالمي (Alliance Israelite Universelle) في تثوير النظام التعليمي اليهودي التقليدي، الذي

3 . صموئيل أتينجر: اليهود في البلدان الإسلامية (1850-1950)، ترجمة: جمال أحمد الرفاعي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ماي 1995، ص: 31.

كان يحاكي نظام الكتاتيب المنتشر في بلاد المغرب، بإنشائه مؤسسات تدريس تعتمد أنظمة تربوية غربية وعصرية تولي اهتماماً كبيراً للغات الأجنبية، في شتى أنحاء بلاد المغرب. لعبت دوراً بارزاً في فرْنَسة الشخصية اليهودية وإدخالها في الثقافة الغربية من الباب الواسع. فقبْل دخول الاستعمار إلى المغرب بنصف قرن (1862)، كانت مدارس الآليانس حاضرة بين الجالية اليهودية، ومع توالي السنين ازداد سحب البساط من التعليم التقليدي اليهودي.

وفي أعقاب تلك التبدلات التي طرأت على أوضاع مجمل يهود البلاد العربية، حصل تطورٍ جديد داخل التجمعات اليهودية، لاسيما الشبابية منها. غدا الوعي السياسي معلقا بالحركة الصهيونية، مع احتداد الجدل في الأوساط الغربية عن سبل إيجاد وطن بديل لليهود، وما عاد الأمل مقتصرا على التطلع المسيحاني الصوفي، لما مثّلته الصهيونية من سبيل فعلي لتحقيق مطامح التحرّر والانعتاق لجموع واسعة من اليهود. ما زاد من حدة الشرخ بين اليهود العرب وبين الواقع العربي، وقد ازداد ذلك الشرخ تفاقما مع الأيام، دافعا باتجاه ردود فعل عنيفة تجاه اليهود.

في تلك الأجواء مثلت زيارة الزعيم الصهيوني النمساوي المجري تيودور هرتزل إلى ليبيا، في أول جانفي من العام 1904، حدثاً بارزاً زاد من تسريع وتيرة الحراك السياسي داخل التجمّعات اليهودية في شمال إفريقيا. قام هرتزل بجولات واسعة في مدن طرابلس والزاوية وغريان وتغرنة، داعيا اليهود إلى تبني الخيار الصهيوني، باعتباره السبيل الأوحد إلى تحقيق حلمهم الأثير القائل بـ«العام القادم في أورشليم»[4].

يورد التقرير السنوي للإدارة العسكرية الإنجليزية، بشأن الأوضاع في طرابلس، للعام 1945 : «تتكثف الأنشطة اليهودية ويزداد الإفصاح عن تبني الخيار الصهيوني بروزا، في وقت تعج فيه الأندية والمنظمات الشبابية بالأفكار الصهيونية؛ ففي غمرة هذه الأجواء تم استجلاب أدبيات صهيونية من فلسطين، كما جرى اختيار مرشّحين للهجرة إلى فلسطين وتكوينهم في العمل الفلاحي. هذا علاوة عن حضور وحدات يهودية قدمت من فلسطين إلى التراب الليبي، كانت سبيلا آخر لحثّ الناس وتحريضهم. لقد زادت فظاظةُ اليهود، من معتنقي الأفكار القومية، من حدة تدهور علاقات الصداقة والتسامح مع العرب»[5].

4 . انظر مصطفى امحمّد الشعباني: يهود ليبيا، الطبعة الأولى، دار الكلمة، طرابلس 2006، ص: 122.

5. Britsh Military Administration Tripolitania, *Annual Report by the Chief Administrator on the Britsh Military Administration of Tripolitania. For the Period 1st January 1945 to 31st December 1945*, p. 25.

ثالثا : دور الصحافة والجمعيات

لعب بعث الصحف وإنشاء الجمعيات دوراً بارزاً في بلورة الوعي السياسي، وفي نشر الإحساس بوحدة المصير بين يهود ليبيا. إذ صدرت مجموعة من الصحف، جلّها بالدارجة الطرابلسية ومدوّنة بأحرف عبرية، بلغ عددها 12 مطبوعة بين الفترة 1908 و1942. وكانت أهمها صحيفة «الدردنيل»، وصحيفة «دغيل صهيون» (علم صهيون)، وصحيفة «هاهيثوراروث» (اليقظة)، وصحيفة «البريد اليهودي». كما تشكّلت العديد من الجمعيات، مثل «**النادي الصهيوني**»، و«**النادي المكابي**»، و«**نادي الشبيبة اليهودية الطرابلسية**»، و«**منتدى أليعازر بن يهوده**»، و«**نادي بن جويد**»، و«**جمعية أغودات توراه**»، و«**الجمعية النسائية ليهود إيطاليا**»، و«**الجمعية النسائية اليهودية**»، و«**جمعية المعمل النسائي اليهودي**»[6].

وبالمثل في الجارة تونس تكاثرت المطبوعات اليهودية، حيث أنشئت مجلة «**النجمة اليهودية**» في مدينة سوسة سنة 1920، التي تابعت الصدور حتى العام 1961، وكانت آخر منبر صحفي يهودي يصدر في شمال إفريقيا. كما صدرت بالفرنسية أيضا صحيفة «Le Reveil Juif» ـ **اليقظة اليهودية** ـ، لسان التيار التصحيحي، التي لاقت قبولا واسعا بين اليهود خلال العشرينيات والثلاثينيات في بلدان الشمال الإفريقي. في حين صدرت بعد الحرب العالمية الثانية باللغة الفرنسية صحيفة «La Gazette d'Israel» ـ جريدة إسرائيل ـ، وهي صحيفة ذات منحى صهيوني تحريضي مباشر.

وبالمثل نشطت في القاهرة طيلة الثلاثينيات والأربعينيات صحيفة «الشمس» اليهودية، كما كانت «مجلة إسرائيل» التي صدرت ما بين 1919 و 1923 من بين أبرز المجلات اليهودية الناطقة بالفرنسية في مصر. وفي المغرب أيضا كانت مجلة «L'avenir illustre» ـ المستقبل الواعد ـ التي أسسها يوناثان طورشر مندوب الاتحاد الصهيوني العالمي، في منتصف العشرينيات من القرن الماضي، من أبرز المجلات ذات المنحى الصهيوني.

وبشكل عام، شهد التحمّس للحسّ القومي اليهودي وللفكر الصهيوني بين يهود تونس وليبيا تطورا فاق نظيره في الجزائر، ويعود ذلك الخفوت في الجزائر إلى ربط اليهود مصيرهم بمصير الدولة الفرنسية، ما جعل الهيئة الحاخامية في جزيرة جربة في

6 . مصطفى احمّد الشعباني: يهود ليبيا، ص: 102-103.

تونس تعرب عن تعاطفها مع الأفكار الصهيونية[7].

رابعا : مصائر اليهود عشية الاستقلال

قبل حلول القرن التاسع عشر، كان مجمل يهود البلاد العربية ممن احتضنتهم الحضارة العربية الإسلامية، أكان مأتاهم من الأندلس، أو ممن كان مقامهم في بلاد المغرب، أو في المشرق العربي، أو في أرض اليمن. فعلى سبيل المثال، كان يهود دمشق في بداية القرن التاسع عشر ثلاث طوائف: الربّانون والقراؤون والسامرة[8]، يتحدّرون من أسر معظمها من أصول عربية، وما تبقى منها تعود في أصولها إلى مدن ومناطق عثمانية، أو نالت تسمياتها من الحِرف التي عملت بها، والقليل منها كانت من أصول سيفاردية أو أشكنازية[9]. وقد كان يهود البلاد العربية خلال العصر الحديث غالباً ما ينقسمون إلى ثلاثة أصناف : يهود أهليون من رعايا الممالك والدويلات العربية، ويهود مقيمون انتسبوا إلى جنسيات مختلفة عادة ما رعتهم القنصليات والممثليات الأجنبية، وصنف ثالث قدم في مرحلة متأخرة مع المستعمر.

وجدت هذه الأصناف المتنوعة، نفسها تواجه قدراً متشابهاً مع أفول عصر الاستعمار، وبعد أن تقلصت التمايزات بينها وغدت تواجه مصيرا مشتركا. ففي الرواية الرائجة بين المؤرخين الصهاينة، تُصنّف دواعي خروج اليهود من البلاد العربية ضمن ثلاثة مبررات :

ـ صنف البلاد التي اعتمدت الإبادة المنظمة، مما أجبر اليهود على الفرار والبحث عن موضع آمن، على غرار العراق (عقب عملية الفرهود 1941)، وسورية (عقب حوادث 1944)، وليبيا (عقب أحداث طرابلس 1945)، واليمن (عقب ما جرى في عدن 1947).

ـ وصنف البلاد التي اعتمدت التجريد الناعم لليهود من ممتلكاتهم وثرواتهم، عبر الضغط والتخويف، مما أجبرهم على البحث عن فضاء آمن ومورد رزق آخر في الخارج، على غرار ما حصل في مصر والمغرب وتونس.

ـ وأخيرا البلاد التي أضفت على النضال التحريري بعدا عرقياً دينياً مصبوغاً

7. Filippo Petrucci. Gli ebrei in Algeria e in Tunisia 1940-1943. *Giuntina, Firenze* 2011, p. 44.

8 . د. يوسف نعيسة : يهود دمشق، دار المعرفة، دمشق 1988، ص:10.

9 . المصدر نفسه، ص : 16.

بطابع ديني إسلامي، واقتصر على المكوِّن الأمازيغي العربي، ما جعل اليهود يُصنَّفون في عداد الأطراف المعادية فيلجأون إلى مغادرة البلد رفقة فرنسا، وهو ما انفردت به الجزائر[10].

وبشكل عام كان يهود البلاد العربية بعد الاستقلال متنوعي المصائر، متشابهي المحصلات. ولكن ينبغي ألا نغفل أيضاً. أن خروج اليهود من البلاد العربية لم ينتُجْ دائما عن تشكّل ثقافة طاردة، أو بموجب آثار الصراع العربي الإسرائيلي، كما قد يتبادر إلى الأذهان جراء الدعاية الصهيونية، بل حصل أيضا في نطاق سعْي جُموع واسعة من تلك الشرائح اليهودية لتحسين أوضاعها المعيشية، خصوصاً من عامة اليهود وبسطائهم. فكانت الطائفة اليهودية، التي تربطها أواصر دين وأوْهام عرق جامع مع أبناء ملتها في الخارج، أكثر قدرة على الإقدام لخوض غمار تلك التجربة. حدث ذلك في وقت صارت فيه المجتمعات العربية، بشكل عام، لا تتيح بيسر لأبنائها فرصَ الحياة الكريمة، وهو ما انعكس على الأقلية العبرية أيضاً. وفي نطاق معالجة مظاهر التناقض الحاصل بين اليهود والمجتمعات العربية، سنقتصر ضمن هذا العرض على ثلاث عينات (الحالة الجزائرية، والحالة التونسية، والحالة الليبية) :

عشيّة استقلال الجزائر وجّهت «جبهة التحرير الوطني» في الجزائر نداءات متكررة إلى الجالية اليهودية، كان أولها النداء الموجه إلى قادة الجالية، وذلك في الثالث عشر من أكتوبر 1956، دعتهم فيه إلى مناصرة الجبهة من أجل استقلال الجزائر، غير أن النداء لم يلق آذاناً صاغية. في وقت كان فيه يهود الجزائر ويهود بلاد المغرب عامة، الذين مثلوا الثقل الأكبر بين يهود البلاد العربية، قد سايروا الواقع الغربي وانساقوا في ثناياه، مَا جعل العودة على أعقابهم أمراً غير مطروح. فضلا عما دبّ من تخوّف بينهم لكون الدخول في مرحلة التخلص من آثار الاستعمار décolonisation ستعقبها عودة إلى وضعية الذمة مجدداً[11]. ومما زاد من افتقاد لغة التفاهم بين حركة المجاهدين في الجزائر ويهود البلاد، تقلص الفوارق بين اليهود الأهليين واليهود الوافدين مع فرنسا بسبب عملية التمازج الحاصلة، بعد أن غدا جميعُهم مواطنين فرنسيين.

فبعد أن تعلّق يهود الجزائر وجودا ومصيرا بفرنسا، كان من الطبيعي أن يرتبط

10. Georges Bensoussan, *Juifs en pays arabes: le grand déracinement 1850-1975*, Edizion Tallandier, France 2012.

11. ذلك التوجه العام بين يهود بلاد المغرب، ينبغي ألاّ يخفي مساهمة بعض العناصر في النضال ضد المستعمر، على غرار المناضل المغربي : أبراهام سرفاتي (1926-2010)، والمناضل التونسي جورج عدّة (1916-2008).

قدرهم بقدر المستعمر. ومنذ أن مُنِحوا حق المواطنة الفرنسية بمقتضى «قرار أدولف كريميو» واحتدام حرب التحرير في الجزائر، زادوا من ربط مصيرهم بمشيئة فرنسا. وهو ما جعل الجزائر مع حصول الاستقلال توشك أن تخلو من يهودها الأهلين والوافدين على حد سواء. فقد انطلقت بُعيد عقد اتفاقية إيفيان ـ مارس 1962 ـ هجرة يهودية مكثفة سبقت إعلان الاستقلال، ولم يبلغ شهر جوان منتهاه من العام نفسه حتى كان قرابة 142 ألف يهودي غادروا الجزائر باتجاه فرنسا. ففي أكتوبر من العام نفسه لم يبق في الجزائر سوى 25 ألف يهودي، ستة آلاف منهم في الجزائر العاصمة بصدد شدّ حقائبهم استعدادا للرحيل[12].

أما في ليبيا الخارجة من ربقة المستعمر، فقد كان التلاعب بالملف اليهودي، إبان الحكم السنوسي، ورقة ضغط في وجه المعارضة الداخلية والقوى الخارجية على حدّ سواء. لم تكن هناك سياسة واضحة أو تشريعات ضامنة تتعلق باليهود، وفق ما يشير إليه المؤرخ الإيطالي رنزو دي فيلتشي، مما جعلهم عرضة للمدّ والجزر[13]. فمنذ العام 1953 استشعر يهود ليبيا تضييق الخناق عليهم. كان إلغاء خدمات البريد مع إسرائيل، ثم تبعها غلق مكاتب وكالة العاليا، التي ترعى شؤون الهجرة نحو إسرائيل، وطرد ممثل الوكالة اليهودية مير شيلون. وتصاعدت التضييقات بمقاطعة إسرائيل مقاطعة شاملة بحلول العام 1957، وما تبعها من تلويح بتسليط عقوبات تمتد إلى ثماني سنوات وغرامة مالية، على كل ليبي يثبت اتصاله بإسرائيل، أو بمؤسسات إسرائيلية، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة[14].

زاد من حدة تلك الأوضاع إبان حقبة الستينيات، ما ترافق مع اكتشاف البترول في ليبيا من تراجع لدور اليهود في التجارة الخارجية، بعد أن كانوا خلال العقد السابق يمسكون بما يضاهي تسعين بالمائة من التجارة الخارجية. وقد اُستعيض عن وساطتهم بصادرات البترول التي ترعاها الدولة، ما جعل دورهم في المجتمع يتراجع بشكل ملحوظ[15]. بات اليهودي الليبي مدفوعا دفعا نحو خيار الهجرة، بعد فقدانه مجمل الامتيازات التي تحققت إبان فترة الاستعمار الإيطالي التي تواصلت مع السنوات الأولى من استقلال ليبيا. وكما كانت هجرة يهود تونس لا تتمّ نحو إسرائيل مباشرة،

12. Aïssa Chenouf, *Les juifs d'Algerie 2000 ans d'existence*, Editions el-Maarifa, Alger 2004, pp. 144-146.
13. Renzo De Felice, *Ebrei in un paese arabo. Gli ebrei nella libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo (1835-1970)*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 402.
14. Ibid., p. 407.
15. Ibid., p. 401.

بل باتجاه فرنسا أولا، كانت هجرة يهود ليبيا أيضا تتم عبر محطة إيطاليا ليليها مقصد إسرائيل.

وعلى غرار الدول العربية الأخرى، غادر تونس عشية إنشاء دولة إسرائيل أكثر من خمسة وعشرين ألف يهودي بَاتجاه إسرائيل. وكانت الهجرة في متناول العائلات المتوسطة الدخل، لا سيما وأن الوكالة اليهودية للهجرة كانت تأخذ على عاتقها تكاليف السفر والإقامة الجديدة، وتتكفل بمصاريف العاليا ـ الهجرة ـ إلى إسرائيل[16].

لم يكن قادة الحزب الدستوري ينظرون بعين الرضا إلى أنشطة الهجرة الصهيونية في تونس، لكن لم يحركوا ساكنا بقصد ثني اليهود عن مغادرة البلاد. تُورد جريدة «لابراس» الناطقة بالفرنسية، بتاريخ التاسع من سبتمبر 1954، حديثاً مع الحبيب بورقيبة، زعيم الحزب الدستوري حينئذ، سئل فيه عن موقف حكومته من هجرة اليهود التونسيين، فأجاب : «من مصلحتنا أن يبقى يهودنا في تونس، لكن كافة المواطنين أحرار في مغادرة البلاد وقتما شاءوا»، وقد كانت الهجرة إلى إسرائيل لا تنطلق مباشرة من تونس بل عبر فرنسا.

ولم تشفع عمليات التحديث التشريعي المبكّرة التي خاضتها تونس في ثني اليهود عن الهجرة. وبالمثل لم تُجْد نفعاً كافةُ الإغراءات في شدّهم إلى مواطنهم. ورغم أن السياسة الجديدة في تونس بعد الاستقلال قطعت مع التعامل معهم كطائفة على حدة وعاملتهم كمواطنين متساوين مع غيرهم من التونسيين. تواصل نزيف الهجرة، وتبين أن التحديث لم يخرج اليهود من حماية حكامهم إلى احتضان مجتمعاتهم.

في ظل تلك التحولات، قلّة من اليهود أبت أن تلتحق بإسرائيل أو بفرنسا واختارت المكوث في تونس. لكن من اختاروا البقاء لم تكن دواعيهم متماثلة. كان البعض منهم من البرجوازية، كانت لهم ممتلكات ومصانع وعقارات، دفعتهم للتشبث بتونس؛ وكان آخرون ينتمون إلى الطبقة الوسطى، وكانوا على يقين أن النظام الجديد سيسمح لهم بمتابعة أعمالهم في الظروف نفسها؛ وهناك فئة ثالثة ممن ينتمون إلى الكوادر المتعلّمة فضلت البقاء في تونس، كشأن العديد من القانونيين والأطباء والصناعيين ورجال البنوك والإداريين والمدرّسين.

وما إن نالت البلاد استقلالها حتى تم انتخاب يهودي تونسي في المجلس الوطني التأسيسي سنة 1956، وآخر في المجلس التشريعي الأول سنة 1959 والثاني سنة 1964.

16. Paul Sebag, *Histoire des juifs de Tunisie*, L'Harmatan, Paris 1991, p. 286.

كما سبق أن ضمت الحكومة التي تشكلت عشية الاستقلال الداخلي - جوان 1955- وزيراً يهودياً، وبالمثل الحكومة التي تشكلت عقب إعلان الاستقلال في مارس 1956. وللمرة الأولى في تاريخ تونس الحديث، ترشح يهودي تونسي بملء إرادته ولم يسقط عليه المنصب إسقاطا، إلى منصب هام، حصل ذلك بعد ثورة 14 جانفي 2011، حين تقدّم يعقوب للّوش، وإن لم يفز، إلى عضوية المجلس التأسيسي المكلف بصياغة الدستور وقيادة البلاد.

خامسا : مكوث رغم عوادي الزمن

لم يبق من اليهود في البلاد العربية، في الوقت الحالي، سوى بضعة آلاف يتواجدون في المغرب وتونس وبضعة مئات متناثرين بين عدة دول. وفي الراهن الحالي يتوزع يهود تونس بين العاصمة (800 شخص) وبين الحارتين الكبيرة والصغيرة في جزيرة جربة (900 شخص)، حيث يوجد معبد الغريبة الذي يعود تاريخه إلى ما قبل الميلاد، يتولى تسيير شؤونه حاليا رئيس الطائفة اليهودية بيريز الطرابلسي؛ في حين يقطن الباقون في مناطق الساحل التونسي بين مدن جرجيس وسوسة والمنستير والحمامات.

ويسهر على الشأن الديني ليهود تونس حاييم بيتان كبير الأحبار، يعضده أربعة كهنة، يسهرون على شؤون باقي الجماعات اليهودية. كما يملك يهود تونس إحدى عشرة بيعة، البعض منها لا تفتح أبوابها لزوارها إلا في الأعياد والمناسبات، على غرار كنيس الغريبة الصغير بمدينة الكاف. ويتركز جلّ النشاط التربوي والتعليمي بين جربة وتونس العاصمة. توجد في جربة محضنة يؤمها الأطفال إضافة إلى مدرستين ابتدائيتين وثانويتين، ويشيفا - مدرسة دينية - يُلقّن فيها الصبية مدونتي المشنا والجمارا. كما تتواجد مدرسة ابتدائية وبيعة في مدينة جرجيس الساحلية القريبة من جزيرة جربة. وتملك الجالية اليهودية دارين للمسنّين. لكن تركّز العدد الأكبر من مؤسّسات التعليم يبقى في العاصمة تونس : ثلاث مدارس ابتدائية وثانويتان ويشيفا. وأما لغة التدريس الأساسية فهي الفرنسية إلى جانب دور ضئيل للعبرية والعربية.

الحالة في المغرب اليوم شبيهة بالحالة في تونس. فمنذ فجر الاستقلال حرصت الحكومة المغربية الأولى والثانية على ضم وزير يهودي إلى صفوفها، تولى تلك المهمة حينها بن زاكين. وتتابع ذلك التقليد عبر تقريب يهود مغاربة من الدائرة الضيقة للحكم، حيث تولى سيرج برديغو مهام وزارة السياحة وانتخب سيمون ليفي،

الأستاذ سابقا في كلية الرباط، عضواً في مجلس النواب. كما شغل أندري أزولاي منصب مستشار الملك محمد السادس في الشؤون الاقتصادية. اتخذ المغرب قرارا مهما سمح لليهود بحق استعادة الجنسية المغربية وتخلّى عن إسقاط الجنسية عمن يلتحقون بإسرائيل.

وفي الوقت الراهن يتوزع اليهود المغاربة على كبريات المدن: الدار البيضاء ومراكش والرباط، بعد أن كانت مدينة الصويرة تضم أكبر تجمع يهودي في المغرب، حين كانوا يتوزعون بين الملاح القديم والملاح الجديد. غدت أحياء الملاح في المغرب والحارات في تونس معالم سياحية لا غير بعد أن كانت تعجّ بساكنيها. ولم يبق من حوالي 33، البِيَع اليهودية المنتشرة في المغرب، سوى عشر منها تفتح أبوابها لروادها وتقام فيها الشعائر. كانت إقامة متحف الثقافة اليهودية المغربية في الدار البيضاء سنة 1996، على تواضعه، من المبادرات الرمزية الفارقة في العناية بالثقافة اليهودية في البلاد العربية. هذه المبادرات التي اتخذها المغرب لم تشفع إلى حد الآن في استرداد ثقة اليهودي، أو في إغرائه بالإقامة الدائمة، وإن نجحت في دغدغة رغبة التسوّح لديه.

2. الحضَارةُ اليهودّية ـ المسيحيّة : المسَاراتُ والتّحوُّلات

خيَّم على التاريخ اليهودي المسيحي جوٌّ من الخصام والعداء بين أتباع الملّتين، باستثناء القرن الأوّل الذي شهد في نهايته خروج المسيحية من رحم المعبد اليهودي، وانفصالها وتشييدها هيكلها الخاص، بعد أن بقيت ردحاً من الزمن تُعرف بالمسيحية اليهودية. واستفحل ذلك العداء وبلغ أوج تطوّراته في حقبة اللاسامية، التي تخلّلتها فترات انفراج محدودة. ولم تخفت تلك المكابَرة الجادة من الطرف المسيحي إلاّ بانقشاع سطوة الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا. لقد كان تاريخ العلاقات اليهودية المسيحية تاريخ معاناة. أقرّ بذلك البابا يوحنا بولس الثاني في نداءاته المتكرّرة إلى الكاثوليك بغرض مراجعة علاقاتهم حيال الشعب اليهودي[17]. إذ كانت حصيلة العلاقات بين الديانتين، طوال الألفيتين، سلبية[18].

ففي البدء، ما تيسّرت الجرأة الوجودية للحَوَاريين، بعد غياب المسيح (ع)، لبلورة خط مستقلّ، حتى جاء بولس وثلّة من رفاق التبشير الأوائل، فملأوا المسيحية ثقة وإيماناً. خرجت المسيحية، على إثره، من ضيق هيكل مشترك إلى رحابة معبد مستقلّ، سُمّي لاحقا كنيسة، وبدأت في تأصيل عقائدها، وتقعيد لاهوتها، واستمرّ ذلك التباعد دهراً. غير أن ذلك الارتباط البدئي، عاد ليدغدغ الكنيسة مجدّداً، مع منتهى الألفية الثانية، ولكن هذه المرة تحت عناوين مغايرة ومبرّرات مختلفة. فهل أنّ

17. يوحنا بولس الثاني : خطاب موجّه إلى مندوبي المؤتمر الأسقفي المكلفين بالعلاقات مع اليهودية (6 مارس 1982) Insegnamenti 51, 1982, 747-743.

18. لجنة الكرسي الرسولي المكلفة بالعلاقات مع اليهود، ملاحظات بشأن العرض الصائب لليهود واليهودية في مواعظ وتعاليم الكنيسة الكاثوليكية (24 جوان 1985) VI, 1: Enc. Vat. 9, 1966.

المسيحية باقترابها في الراهن ممن تهوّدوا، تسعى لتكفِّر عن ذلك الانشقاق التاريخي، بخروجها من الهيكل، ليبلغ بها الأمر حدًّ أنْ يتباكى حبرها الأعظم عند حائط المبكى*، ويتتبّع مسلك أنبياء التوراة في أرض فلسطين، أم الأمر ارتباطٌ أملته السياسة وتبدّل الأيام على اللاهوت؟[19]

أولا : ماض يأبى الرحيل

منذ أن غدت المسيحية ديانة الإمبراطورية الرومانية[20]، رافقت اليهود أوضاع الذلّة. دفعت تلك الغلبة الهيئات المجْمعية داخل الكنيسة، ومنذ وقت مبكّر، إلى التضييق عليهم وإلى إصدار القرار تلو القرار لضبط التعامل معهم، بدءًا من مجمع إلفيرا سنة 306م، حيث تم تحجير الزّواج المختلط وأي نوع من أنواع الزيجات بين أبناء الملّتين، فضلا عن تحريم مؤاكلة المسيحيين اليهود. وتلاها، في مجمع كليرمونت سنة 535م، تحريم تكليف اليهود بأية مهام عمومية، ثم في المجمع الثالث بأورليان سنة 538م أقرّ تحريم الظهور على اليهود في الطرقات العامة على مدى أسبوع الآلام. مرورا بقرارات حرق أسفار التلمود ومدوّنات أخرى في مجمع توليديو الثاني عشر سنة 681م. ثم كان إلزام اليهود بدفع العشور على غرار المسيحيين وذلك في مجمع جيرونا سنة 1078م، كما اتخذ مجمع لاتيران الثالث 1179م قرارا سلبَ بموجبه اليهود حقّ مقاضاة المسيحيين أو الشهادة ضدّهم، ثم كان إلزام اليهود بحمل علامات مميّزة على ألبستهم مع مجمع لاتيران الرابع 1215م، إلى تحريم بناء البِيَع وذلك في مجمع أكسفورد سنة 1222م، ثم إكراههم على السكنى داخل غيتوات معزولة مع مجمع بريسلافيا سنة 1267م، إلى منعهم من الحصول على درجات أكاديمية في مجمع بازيليا 1434م[21].

لقد ظلّ الاتهام المسيحي لليهود حاضرا في اللاوعي الجمعي، تبرّره سندات من التلمود تلخّص فيها عداء اليهود للمسيح، لعل أبرزها حديث التلمود عن عقوبة

*. إشارة إلى الزيارة التي قام بها البابا الراحل يوحنا بولس الثاني إلى حائط المبكى خلال العام 2000.

19. مثّل تاريخ الثالث عشر من أفريل 1986، تاريخ دخول يوحنا بولس الثاني بيعة روما، منعطفا كبيرا في تاريخ اليهودية والمسيحية، بعد أكثر من ألفي سنة لم تطأ فيها قدما حبر من أحبار الكنيسة بيعة يهودية. بشأن أهمية تلك التحولات، انظر: Bernard Lecomte, *Giovanni paolo II*, La Biblioteca di Repubblica, Roma 2005, pp. 470-478.

20. لم تتحوّل المسيحية إلى ديانة غالبة ومنفتحة أمام الجميع، إلا حين قبلت بالمبدأ الذي عبر عنه ترتوليانس القرطاجي (ت. 225م) بقوله: «يصبح المرء مسيحيًا ولا يرثُ الدين بالمولد»، وهو بخلاف ما كان شائعا بين اليهود.
Tertulliano, *Apologetico*, XVIII, 4.

21. Hans Küng, *Ebraismo*, Bur, Milano 2005, pp. 268-269.

المسيح بإغراقه في خرء يغلي في الجحيم[22]. أما اليوم، ورغم تلك التغيرات المجتمعية الهائلة، بعد أن غدت تلك القرارات الكنسية لاغية، ما فتئ التحوّل الكنسي يجابه تحدّيات جمّة، في تغيير قناعات دينية باتت راسخة، تجد سندا لها في نصوص إنجيلية صريحة الدّلالة، تُحمّل اليهودَ وزرَ ما لاقاه السيّد المسيح، مثل : «ليكن دمه علينا وعلى أولادنا» (متى26 : 27)، أو «فشقّ رئيس الكهنة ثوبه وصرخ : «قد جدّف» ـ أي المسيح ـ لا حاجة إلينا بعدُ إلى شهود وها أنتم قد سمعتم تجديفه. فما رأيكم؟ أجابوا : «يستحقّ عقوبة الموت» (متى26 : 66-67).

ولئن شكّل العهد القديم وحدة تصوّرية دينية مشتركة بين الجانبين اليهودي المسيحي، فقد بقيت العلاقة بينهما مشوبة بالتوتّر، بسبب مقولة «الشعب قاتل الإله»، التي حافظت على ثباتها طيلة قرون وحضرت بشكل دائم في مخيال المسيحي. إذ لم يشفع التوافق الضمني بين الجانبين، على قسم هائل من الكتاب المقدّس، لتنقية العلاقة بينهما أو حتى تلطيف أجواء التوتر. استمرّ الموقف اليهودي من المسيح أنه مجدّف واستمرت الرؤية المسيحية لليهودي أنه وريث قتلة الرب، حتى دبّت تحوّلات سياسية صحبتها قراءات هرمنوطيقية، أجبرت الجانب المسيحي على إعادة تفسير تاريخه وتوليد مقولات جديدة، تلخّصت في ما يعرف اليوم بمقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، التي تبقى مقولة غربية مسيحية بامتياز، لم يرحب بها اليهودي إلا بقدر ما كفلت له من مصالحة سياسية مع واقع غربي طارد.

ثانيا : لاهوت يهتدي بهدْي السياسة

في أعقاب القرن الثامن عشر ومع مطلع القرن التاسع عشر، دبّت تحوّلات جوهرية في التعامل مع اليهود، سرَت في مجمل الدول الأوروبية. بلغ اليهود أثناءها، وبشكل عام، مساواة ضاهت مصاف نظرائهم من الرعايا المسيحيين، وبات عدد منهم يحتلّ مواقع عُليا في المجتمع. لكن تلك المستجدّات سرعان ما اصطدمت، وبالخصوص مع أواخر القرن التاسع عشر، بنزعات قومية حانقة. وفي مناخ تلك التغيرات الاجتماعية الحثيثة، غدا اليهود عرضة لاتهامات بممارسة نفوذ لا يتناسب

22 . انظر إسرائيل شاحاك : الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة : حسن خضر، ط : 1، دار سينا للنشر، القاهرة 1994، ص: 28.

مع أعدادهم، وبدا في الأفق، في جزء واسع من أوروبا، انتشار حركة معادية لليهودية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية ودينية[23]، وكان أوج تلك الموجة مع صدور قوانين عنصرية في كلّ من ألمانيا وإيطاليا استهدفت اليهود رأساً.

لقد بقيت سياسة الفاتيكان، تجاه اليهود، مجارية في مجملها للخطّ السياسي النافذ في أوروبا ولم تتخطّه. كان ردّ البابا بيوس العاشر (1835-1914م) في الخامس والعشرين من جانفي 1904 على طلب تيودور هرتزل، لتوطين اليهود في فلسطين حاسماً، بقوله الشهير: «إن اليهود لم يعترفوا بربّنا يسوع المسيح ولأجل ذلك ليس بوسعنا الاعتراف بالشعبَ اليهودي».

لكن بسقوط النظامين الفاشي والنازي، وانخراط الكنيسة في بناء أوروبا ما بعد الحرب، توجّب عليها أن تحسم أمرها بشكلٍ قاطع، لاهوتياً وسياسيا، مع المسألة اليهودية، التي باتتٍ شأنا غريباً، فانطلقت حركَة مراجعة غير معهودة داخل الكنيسة. وكان من جملة ما أقرّ في المجمع الفاتيكاني الثاني ضمن إعلان «في عصرنا» (nostra aetate) «إن الكنيسة تشيد بالتراث الذي يجمعها باليهود، وتأسف لما اقتُرف من حيف وظلم وعداء للسامية واليهود، لا بموجب سياسي ولكن بورع ديني إنجيلي، وذلك في كل الأزمنة ومن أي طرف كان».

وما ان وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى دبّت تغيرات هائلة في السياسة العالمية، كانت مدعاة للكنيسة إلى مجاراة تلك التحولات، فكيف لغرب احتضن اليهود بإنشاء دولة لهم أن تبقى كنيستُه خارجَ ذلك المسار؟ لقد أملت منعطفات حاسمة حدثت في العالم خروجَ الكنيسة للعالم برؤية دينية منفتحة ومتخلّصة من إرث الدهور. أتى طرح الحضارة اليهودية المسيحية للغرب بمثابة التكفير عن الذنب المقتَرف في حق اليهود، وذلك بضمهم إلى مكوّن الحضارة المهيمنة، بعد أن سامتهم إجراءات الميز والعنصرية سوء العذاب طيلة قرون، وبعد أن همّت بالشروع الفعلي في إبادتهم العنصريتان النازية والفاشية.

عقِب تلك التحولات الجذرية، تناوب بابوات ما بعد الفاتيكان الثاني (1962-1965م) بالعزم نفسه، من يوحنا الثالث والعشرين حتى البابا الحالي بنديكتوس السادس عشر، باستثناء مقتضب البابوية يوحنا بولس الأول (1978-1978)، على السير

23. David I. Kertzer, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, Rizzoli,.Milano 2001, p. 14.

قدماً لـمحْو مقولة «الشعب قاتل الإله»، التي جرّمت اليهود على مدى قرون عدّة، وعملوا على تطهير تاريخ حافل بالقرارات الكنسية الصادرة ضدّ اليهود.

ولئن بدت تلك التوبة الفاتيكانية محتشَمة في بدايتها، فقد اتخذت مع البابا البولوني الراحل يوحنا بولس الثاني «صديق اليهود» بروزاً لافتاً. وقف الرجل داعماً تلك المستجدّات التي شهدتها الكنيسة، قائلا : شاعت في العالم المسيحي ـ ولا أقول في أوساط الكنيسة ـ تأويلات منحرفة وغير صائبة للعهد الجديد تعلّقت بالشعب اليهودي وإثمه المدّعى، على مدى وقت طويل، حتى خلّفت عداء تجاه هذا الشعب[24]. أمام هذا الماضي الذي لا يودّ الرحيل، تجِد الكنيسة عنتاً في اختلاق تأويلات أن من فتنوا المسيح وسعوا في قتله ليسوا يهودا، وتُجهد نفسها في البحث عن مبرّرات ومخارج لآيات الإنجيل البيّنة، وهي تؤصّل قوْلَ أنّ لكلّ أمّة ما كسبت، وما كان لأمّة أن ترث إثم سلفها.

فممّا يتجلّى من التاريخ الكنسي الحديث، أنّ مقولة التراث اليهودي المسيحي لم تكن حصيلة تطوّرات مستقلّة في اللاهوت المسيحي، بل أملتها تحوّلات فكرية ومسارات سياسية انساق فيها الغرب والتجمعات اليهودية. وبالنظر إلى آفاق علاقة اليهود بالمسيحيين، ألَحّ بابوات ما بعد الفاتيكان الثاني على ترسيخ ذلك النهج المستجدّ. يقول البابا يوحنّا بولس الثاني : نطلب من إخواننا الكاثوليك وأخواتنا الكاثوليكيات تجديد وعيهم بالجذور اليهودية لإيمانهم، كما ندعوهم إلى تذكّر أن يسوع المسيح متحدرٌ من داود، وأن مريم العذراء والتلاميذ الأوائل من سلالة ذلك الشعب اليهودي أيضاً؛ وأن الكنيسة تستمدّ جذورها من تلك الزيتونة الطيّبة التي طُعِّمت بها أغصان الزيتون البرّي للأغيار[25]؛ وأن اليهود إخوتنا الأعزّة والأحبّة، وبمعنى مّا هُمْ «إخوتنا الكبار» حقّا[26].

سار على الدرب البابا المستقيل راتسينغر أيضاً، رغم ما حام حوله من انتقادات عند اعتلائه سدّة البابوية، نظراً لماضي طفولته النازيّة، لكن سرعان ما تبدّدت تلك المخاوف، فليس سبيل الكنيسة خيارا يسْطره نفر بمفرده بل هو مسار تقرّه مؤسّسة، السلطة فيها مستشرية بين العديد من الأطراف. إذ سارع البابا إلى تهدئة الخواطر

24. يوحنا بولس الثاني : خطاب في المشاركين في اللقاء الدراسي «جذور كره اليهود في الأوساط المسيحية» (31 أكتوبر 1997). L'osservatore Romano, 1 Novembre 1997, p. 6.

25. يوحنا بولس الثاني : خطاب في أعضاء السلك الدبلوماسي (15 جانفي 1994)، AAS 86, (1994). 816.

26. يوحنا بولس الثاني : خطاب بمناسبة اللقاء بالجالية اليهودية في روما (13 أفريل 1986) AAS 784. (1986,1120).

وأعلن التزامه بمتابعة السير في درب التقارب مع اليهود واليهودية، فكانت أولى زياراته إلى معبد ديني غير مسيحي مقصدها بيعة كولونيا، في أغسطس من العام 2005، أثناء حلوله ببلده ألمانيا. فضلا عن زيارته محتشدات أوشفيتز بيركينو في مايو 2006 ولقاءاته في العام الأول من اعتلائه سدّة البابوية بأحبار من إسرائيل وبحاخام مدينة روما. كما أدان البابا اللاسامية، باعتبارها خطيئة ضد الله وضد البشر ومسّاً بالجذور المسيحية. وهو ما فعله سلفه البابا يوحنا بولس الثاني أيضاً. وربما أثبتت السنين الموالية لبابويته بما لا يدع مجالا للشكّ في ذلك التمشي الذي سار فيه. إنه المهندس الحاذق داخل الكنيسة الذي تكفّل بإرساء أسس العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل، لما قرّر الفاتيكان تطوير علاقاته مع كلّ من الفلسطينيين والإسرائيليين. ففي كتابيه الصادرين بعد توليه كرسي البابوية: «**يسوع الناصري من التعميد إلى التجسد**» و «**يسوع الناصري من دخول القدس حتى البعث**»[27]، شغلت العمَلين فكرةٌ عميقة وثابتة، مفادها تثبيت ركائز وحدة التراث اليهودي المسيحي على دعائم لاهوتية، رغم أن المضمون العام يبدو للقارئ العادي تعليقا وشرحا لما ورد في الأناجيل بشأن رؤية المسيح للعالم.

فمنذ انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني والكاثوليكيّة تلهث وراء خطبِ ودّ الذين هادوا، وقد استنجدت في ذلك بالكردينال جون ماري لوستيجي اليهودي المتنصّر (توفي سنة 2007)، في وقت مكث فيه أحبار التوراة غير مبالين بإنجاز قراءة دينية منفتحة على المسيحية معاملة بالمثل، وما فتئوا عند قرارات السنهدرين الصادرة مع مطلع القرن الميلادي الأوّل، التي أقرّت أن السيّد المسيح مجدّف. مع ذلك تستجدي حاضرة الفاتيكان، في حاضرنا، التقارب من اليهود بشتى السبل، وهم يمانعون تارة ويشترطون أخرى، موظّفة في ذلك كافة الإغراءات اللاهوتية، حتى توّجت ذلك المسار بوثيقة أعدتها لجنة العلاقات الدينيَة مع اليهودية، برئاسة الكردينال إدوارد إدريس كاسيدي، تعرف بوثيقة «نحن نتذكّر : تأمّلات في المحرقة»، صدرت في الفاتيكان في الثاني عشر من مارس 1988[28].

---

27. Joseph Ratzinger Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret : dal battesimo alla trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007.
- *Gesù di Nazaret: dall'ingresso a Gerusalemme alla resurrezione*, Libreria Editrice Vaticana 2011.

28. للاطلاع على فحوى تلك الوثيقة يمكن الرجوع إلى ترجمتنا المنشورة في مجلة «مدارات غربية»، فيفري 2005 العدد: 5 باريس، تحت عنوان : نحن نتذكر : تأمّلات في المحرقة، ص : 95 وما بعدها.

ثالثا : وحدة الحضارة الهشّة

تبدو مساعي الغرب والكنيسة لإخماد أي صوت مشكك في مقولة التراث المشترك جادة وحاسمة، برز ذلك جليا مع الإشكال الذي أثاره رجل الدين الكاثوليكي ريتشارد ولياسمون. فعلى خلفية الحرمان المسلّط من قِبل البابا الراحل يوحنا بولس الثاني، عليه وعلى الأساقفة الثلاثة : برنار فلاّي، وألفونسو دي غالاريتا، وتيسيي دي ماليري، وكذلك على من تولّى ترسيمهم، المونسنيور مارسال لوفابر (توفّي سنة 1991) في الثلاثين من شهر يونيو من العام 1988 في قلعته السويسرية بإيكون، كانت مصالحة الكنيسة مع تلك الجماعة محرجة لليهود.

ذلك أن اللوفابريين مثّلوا ولا يزالون خطاً رؤيويا محافظا داخل الكنيسة، يتناقض مع مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية، وهو ما جعلهم يصطدمون لاهوتيا وفكريا بكنيستهم، جراء ما يرفضونه من قرارات مجمع الفاتيكان الثاني، وما يعدّونه انحرافا، مثل التحوير في نص القدّاس اللاتيني الإشكالي، المعروف بالتريدنتيني.

يوم 21 جانفي من العام 2009، سعت كنيسة روما لطيّ صفحة الماضي وتجاوز تلك الفتنة برفع ذلك الحرمان المسلّط. ولكن قبول اللوفابريين بالدخول مجدّدا تحت سقف الكنيسة، وإذعان مقابل ذلك إلى مطلبهم بالعودة إلى القدّاس اللاتيني (الذي تتضمّن بعض فقراته دعوة لليهود بالتوبة والدخول في كنف الكنيسة). وهو قدّاس يتناقض في جوهره مع مقرّرات وثيقة «نحن نتذّكر»، التي تلخّص سياسة الفاتيكان مع اليهود، وتتضمّن إجلالا لهم وإقرارا بالمحرقة، بحسب الرواية الإسرائيلية. ولكن بالعودة إلى القدّاس اللاتيني، الذي أصرّ عليه اللوفابريون، شهدت علاقة الفاتيكان مع اليهود ومع إسرائيل توتّرا مجدّدا. ولم يتوقّف اللوفابريون عند ذلك الحدّ، بإصرارهم على صيغة القدّاس التي تسيء إلى اليهود، بل إن الأسقف ريتشارد وليامسون، أنكر حصول المحرقة وما شاع حولها من غرف للغاز، واعتبرها خدعة تاريخية وزيفا. كانت المسألة مربكة، لأن هناك تجريما لكل من يساوره شكّ في هذا الموضوع، سواء من داخل الكنيسة أو من خارجها في الأوساط الغربية. الأمر الذي أثار غضب كبير حاخامات إيطاليا أوديد وايدر، معتبرا العملية نكأ للجراح بين الطرفين. وامتدّ الغضب إلى أن أعلن الحاخام دافيد روزن، رئيس الرابطة اليهودية العالمية، أن رفع الحرمان على جاحد المحرقة ـ ريتشارد وليامسون ـ يشكّل تهديداً لمسار المصالحة بين الكنيسة الكاثوليكية والشعب اليهودي.

لقد حقّق التقارب اليهودي المسيحي، خلال الفترة المعاصرة، تقدّماً كبيراً على المستوى السياسي[29]، وربما على مستوى الخطاب الديني الرسمي أيضا، بيْد أن النفور الشعبي، في عاصمة الكاثوليكية مثلا، لا يزال ماثلا. فحين عُيّن الصحفي الإيطالي باولو ميالي، اليهودي الديانة، على رأس مؤسّسة قناة «الراي» الرسمية سنة 2003، اضطرّ القائمون على الشأن الإيطالي إلى عزله من منصبه جرّاء الضغوطات الشعبية وبفعل الحملة التي واجهها بسبب يهوديته. وبالمثل خلال العام 2008 لما نُشرت قائمة على صفحة ويب في الشبكة العنكبوتية، سميت بـ«القائمة السوداء»، وضمّت أسماء 162 أستاذاً وباحثاً يهودياً يعْملون في الجامعات الإيطالية، وقد أتت امتدادا لتراكم من التوترات عرفتها الساحة الأكاديمية الإيطالية والأوروبية عموماً مع اليهود، أعادت للأذهان تلك الفعلة ذكرى القوانين العنصرية الصادرة في إيطاليا سنة 1938، التي صوّت عليها البرلمان وصادق عليها الملك. اتّهَم مصمّمو صفحة الويب، التي سارعت شرطة البريد التابعة لوزارة الداخلية إلى حجبها، مجموعةَ الأساتذة والباحثين بمناصرة إسرائيل وسعيهم إلى تشكيل لوبي أكاديمي يهودي لخدمة أغراض الصهيونية في إيطاليا. فضلا عما حثّت عليه الصّفحة لوقْف التعاون بين الجامعات الإيطالية والجامعات العبرية، معتبرة استعمال الشعب الايطالي أداة من طرف أقلية عرقية مؤدلَجة، ومتحالفة ثقافياً مع كيان سياسي خارجي ألا وهو إسرائيل.

في ظلّ تلك التجاذبات تبدو الدولة حاضرة بالمرصاد، لكل ما يمس من مفهوم الحضارة المشتركة أو ما قد يسيء إليه، فقد سُحب من المكتبات الإيطالية خلال 2008 كتاب «أعياد فصح دامية: يهود أوروبا والقتل الشّعائري»[30] لما فيه من مراجعة جسورة لحيثيات التّهم والمحاكمات والاعترافات، ذات الصّلة بالقتل الشّعائري للأطفال، الذي نُسِب إلى أفراد وجماعات يهودية، من قبل محاكم التّفتيش، في أوروبا في العصر الوسيط، ما بين 1100 و 1500م، في المنطقة النّاطقة بالألمانية، الممتدّة بين رينو والدّانوب وآديجي. خلص فيه المؤرّخ أرييل طُوَاف إلى التورّط الفعلي لبعض أبناء ملّته اليهودية في ممارسة القتل الشعائري، بغرض إضافة دم الضّحايا للفطير المقدّس. وللعلم أن المؤرّخ يهودي وأستاذ التّاريخ الوسيط وتاريخ عصر النّهضة في جامعة بار إيلان، وابن حاخام روما الأسبق إيليو طواف.

29. وإن بقيت معارضة يهودية لتطْويب البابا بيوس الثاني عشر ونعته ببابا هتلر، جراء صمته إبّان الحقبة النازية.
30. Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Il Mulino, Bologna 2008.

رابعا : تراث جامع أم مانع؟

لما تنبّه العرب إلى مقولة «التراث اليهودي المسيحي المشترك»، التي باتت علامة بارزة في خطاب الغرب وفي خطاب الكنيسة على حدّ سواء، ذهب في ظنّ الكثيرين أن المقولة تستهدف بالأساس عزل أتباع الدين الإسلامي وموالاة الذين هادوا أينما كانوا، فضلا عن الريبة التي لازمت العرب بشأن آثار ذلك التقارب المسيحي اليهودي على مسألة القدس وعلى أرض فلسطين عموماً. وهو ما جعل مداولات المجمع الفاتيكاني الثاني، إبان مناقشة مقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، تلقى اعتراضات وانتقادات من قِبل ممثلي الكنائس الشرقية. وهي في الحقيقة ريبة مبرّرة، إذ نجد من الغربيين من انتقد مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية ناعتا إياه بـ«الهزْلي»، فهو لا يضاهي من حيث الواقع والأثر مفهوم الحضارة الإسلامية المسيحية البالغ النفاذ والتطوّر. يقول الأمريكي ريتشارد و. بوليي أستاذ التاريخ الإسلامي: «لا غرو أنّ القبول بمقولة «الحضارة اليهودية المسيحية» كمرادف لـ«الحضارة الغربية» يبيّن أن التاريخ والمصير لا يلتقيان بالضرورة. فمن له معرفة، ولو متواضعة، بتاريخ العلاقات اليهودية المسيحية طوال الألفيتين الأخيرتين يدرك بيسر الطابع الهزلي لمفهوم يجمع بين تقليدين دينيين وجد كل منهما نفسه، على مدى مراحل واسعة، في خلاف شائك مع الآخر»[31].

ففي الوقت الذي ترمي فيه «الحضارة اليهودية المسيحية» بجذورها التاريخية داخل أوروبا، بصفتها إجابة عن الكوارث الحاصلة طوال القرنين الأخيرين، تتعلّق «الحضارة الإسلامية المسيحية» بجذور تاريخية وجغرافية مختلفة ولها تأثيرات على مشاغلنا بشأن الحضارة المعاصرة[32].

لا غرو أنّ هناك مصالح يهودية مسيحية مشتركة بيّنة في التاريخ الحديث، وهو ما دفع نحو أشكال من التقارب والتعاون المتنوّع، وأما أن نردفها بأن هناك تراثا يهوديا مسيحيا مشتركا، دون أن نضمّ له الجانب الإسلامي أو نتعمّد إقصاءه، فيبدو أن ذلك أمر فيه إجحاف، ولا يستقيم تاريخياً وعلمياً، فالمكوّن اليهودي في الحضارة الغربية بات جلياً ومعترفاً به لأسباب سياسية، ويوازيه مكوّن إسلامي في الحضارة الغربية غدا مخفيّاً ومبعداً لأسباب سياسية أيضاً.

31. Richard W. Bulliet, *La civiltà Islamico Cristiana. Una proposta*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 8.
32. Ibid., p. 13.

في كتاب «اليهود والمسيحيون : أسطورة التراث المشترك» يذهب الكاتب اليهودي يعقوب نوزنر إلى ما يفك ذلك الترابط، بين اليهودية والمسيحية، من زاوية تاريخية وعقدية، قائلا: ينبغي إدراكهما كمنظومتين دينيتين مستقلتين كليا، وبالتالي لا يجوز حتى الحديث عن تولّد المسيحية من رحم اليهودية، لأن كلتا المنظومتين، في مستوى المرحلة التكوينية (القرن الثاني ـ القرن الرابع)، كانتا متكوّنتين من أناس مختلفين وتتحدثان عن أشياء متباينة، ويتوجّه كل منهما إلى رهط مغاير. فالطروحات التراثية التي تعتبر اليهود والمسيحيين «أقارب» من جانب ديني هي بمثابة أسطورة، لأن كليهما يقرأ العهد القديم، لكن لكل قراءته وتأويله وخلفيته[33].

والملاحظ أنه في الوقت الذي تبنّت فيه الكنيسة مقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، وسعت إلى الترويج له، عمدت في الآن نفسه، وبشكل ملحّ، إلى خوض، نوع من الحوار مع المسلمين أيضا. هدفَ من جملة ما هدف له إلى تطبيع العلاقات الدينية، بعد قرون توزعت بين الوئام والخصام. بيْد أن مقارنة حصيلة تينك التجربتين تبدو متفاوتة، حيث بات العرب والمسلمون عرضة، وبشكل متواصل، إلى العديد من أصناف الميز والضغط والحملات الإعلامية في الغرب في عصرنا هذا، رغم مشروع الحوار الذي ودّت الكنيسة الغربية تدشينه مع العالم الإسلامي. ولم يخلّف الحوار أثرا في تغيير التحامل الغربي ضد المسلمين. ولعل الأمر عائد إلى أن موقف الكنيسة رجراج متموّج تجاه المسلمين، ولم يشهد تحوّلا فعليا داخل الغرب. فالانتقادات للمسلمين غالبا ما تحفل بها الصحافة الكنسية أو غير الكنسية، على حد سواء، بمجرد حصول أي حدث يمسّ مسيحيين في البلاد العربية والإسلامية، ولو بدون تثبّت؛ يقابل ذلك الانتقاد من الجهة الأخرى، إلحاح في الخطاب المسيحي على يهودية المسيح ويهودية الحَوَاريين، وهو خطاب متكرّر ولافت في المقول الفاتيكاني المعاصر. وقد كان لا بد من توضيح، هل كان لليهودية في ذلك العهد الغابر مفهوم ديني أم مفهوم عرقي؟ ربما تجد من هذا الجانب بعضُ القراءات مشروعيتها، باعتبار المسيح قبل ثورته على رجالات الهيكل كان منضويا تحت ديانة موسى بالمفهوم الديني وليس بالمفهوم العرقي المروَّج له اليوم، وإلاّ أين نضع المسيحيين الشوام اليوم باعتبارهم امتدادا لذلك التاريخ القديم؟

من هنا يبقى مفهوم الملّة الإبراهيمية، في الراهن الحاضر، مفهوماً إسلامياً

33. لمتابعة ضافية لأطروحات المغايرة التي تقف على نقيض التكامل لدى يعقوب نوزنر، انظر كتابه :
Jacob Neusner, *Ebrei e cristiani. Il mito di una tradizione comune*, San Paolo, Milano 2009.

بارزاً، وليس هناك من الأديان الثلاثة من أقرّ به وسعى إليه مثلما فعل الإسلام. أما مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية، فيبدو جليا دون تلك الرحابة، وهنا يكمن الفارق الجوهري في دلالات الانغلاق والانفتاح في المفهومين.

خامسا: هل شارف مفهوم الحضارة المشتركة منتهاه؟

إن تتبع الآثار الفعلية للمفهوم، من حيث نجاحاته وإخفاقاته، يُظهر أنه لاقى، ضمن مدلوله التراثي الديني، شيئاً من الانحباس والفتور، بفعل لامبالاة الطرف اليهودي وقلة حماسه للمقول المسيحي. وربما كان الانتقاد الصادر منه أوفر حظا من إقراره بالوفاق. إلى أن تلقّف المفهومُ فكرَ صدام الحضارات، الذي وجد مجالا خصباً منذ تواري الاتحاد السوفييتي وبروز العالم الإسلامي كإشكالية سياسية، فشهد المفهوم انتعاشاً بتنزيله إلى معترك الصراع الحضاري، ما أخرجه من الانكماش داخل الدائرة الدينية إلى التمدّد داخل التفاعلات الحضارية.

فقد مثّلت إشكالية تبْيئة التحديث في العالم الإسلامي، إضافة إلى تعثّر المسار الديمقراطي، مبرّراً لأنصار المركزية الغربية للحكم على أن جوهر الإشكالية في تلك المجتمعات الإسلامية كامن في البنية الثقافية الدينية[34]، التي باتت مطروحة في مقابل البنية الثقافية الغربية ذات الجذور التوراتية الإنجيلية كما يُزعم.

وبقدر ما تعثّر المفهوم في إرساء تلك اللحمة اليهودية المسيحية، على أسس دينية، حقق بعض النجاحات في حفز الهمم على أسس سياسية. وصادف في العقود الأخيرة، التي بات فيها العالم الإسلامي في عين العاصفة السياسية الغربية، أن أججت أطروحات صموئيل هتنغتون تلك الرؤى التي وقف فيها الغرب وإسرائيل من جانب، مقابل تكتلات حضارية غير ديمقراطية ـ بحسب توصيفه ـ من جانب آخر. لم يبق هتنغتون فردا في طروحاته، بل تداعى العديد من الكتّاب إلى ذلك المفهوم المسيَّس، ممن تناولوا إشكاليات العالم الإسلامي من وجهة نظر مانوية، قابلت بين الغرب المتحضر والعالم الإسلامي المتخبّط، لكن الفتور تسرّب مجددا إلى تلك الطروحات لِما تَعِد به من مأزق إنساني.

34. Renzo Guolo, *L' Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Bari- Roma 2007.

3. نحْوَ مُقاربة علميّة للتّراث اليهُودي

أولا : تصحيح تاريخ الأديان

تُعَدّ الأطروحات الحديثة الرّائجة، بشأن تفسير منشأ اليهودية والمسيحية وتطوّراتها، صناعة للعقل الغربي بمدارسه الأساسيّة : التاريخية والأثرية واللاّهوتية. وقد أتاح امتلاك زمام المعرفة في هذه الحقول إشاعة مقولات شتّى، شرقاً وغرباً، صارت بمثابة اليقينيات. فقد مهّدت القرون الأخيرة، التي شهدت تراجعا كبيرا في ميدان الاهتمام بالدّيانات والنّحل وتواريخ الأديان بين أبناء الحضارة الإسلامية، المنجرّ عن إهمال هذا العلم، وعدم مواكبة الأبحاث والتطوّرات فيه، إلى رواج العديد من الأطروحات في الشأن، وتقبّل مقولاتها دون تروّ وتثبّت، أو إدراك لأبعادها ومقاصدها.

لقد صيغ التأريخ الحديث لأديان المنطقة العربية في حضن لاهوتيي الكنيسة الغربية أساسا، بنحلهم المختلفة[35]. كانت الانطلاقة الأولى مع فترة الخروج الأوروبي من عهود الظّلمات وانبلاج عصر الأنوار، الفترة التي احتدّ فيها الصّراع بين النموذج المسيحي الغربي والنموذج الإسلامي، الذي عرضه الأتراك، وهي فترة مثّل فيها الأواخر عنوان التحدّي للكنيسة الغربية، باعتبار تركيا حينئذ ثالثة الأثافي في مصادر الخوف الرّئيسية لأوروبا القروسطية، جنب الطّاعون والشّيطان. ولكنّ العقل الغربي،

---

35. في هذا المجال يمكن الإشارة مثلا إلى عمق تأثير «المدرسة التّطبيقة للدّراسات الكتابية» - l'École pratique d'études bibliques-، المعروفة بشكل أوسع باسم:- École biblique- في الأوساط الفرنكفونية، التي أسّسها رجل الدين الدّومينيكاني م.ج لاغرانج (1938-1855) M.J. Lagrange، وهو من أوائل الدّارسين الكاثوليك للكتاب المقدّس.

النّاهض لتوّه من غفوته على إثر قرون من الغياب، سعى بكلّ ما أتيح له إلى سحب المشروعية الدّينية من منافسة الحضاري، ولذلك مثّلت تلك الفترة أعلى مراحل نَحْلنَة الإسلام، باعتباره هرطقة وبدعة منشقّة عن الأصلِ المسيحي. فبعد أن تعذّر النّيل من الإسلام ـ الحاضر في صورة العثمانيين ـ عسكرياً، تركّز البحث للنّيل منه عقدياً ورؤيوياً. وتكثّفت عملية القضْم ـ الهدم في منطقة فلسطين وما جاورها، مستودع الميراث الرّمزي الإبراهيمي الحنيفي، من خلال مساع لتفريغها من حضاراتها السّابقة واللاّحقة، عبر إعادة صناعة مفبركة ومحوّرَة لمخزون المنطقة، غابت على إثره تشكيلات حضارية، أو هُمِّشت وبخست قيمتها.

وقد شكّل موضوع عرْقَنَة اليهودية، من خلال ربطها بجماعة بشرية محدّدة، مُيِّزت عمّا سواها، دمًا ولسانًا ودينًا، المحور الذي بُنيت حوله النّظريات وصيغت له الدّعامات. لذلك يلاحظ المتابع للرّؤية الغربية بشأن اليهودية خصْخَصةً لهذه الديانة وحصرا لها، يتناقضان مع مقرّرات البحث الموضوعي للتاريخ الدّيني في المنطقة. تَشَارَك في تلك الخصخصة كتّاب متهوِّدون وآخرون كنَسيِّون، فشرعوا في لملمة «الهوية العبرية» انطلاقا من إبراهيم (ع) الأوري الكلداني، الوافد على فلسطين من العراق، لتُعاد الصّياغة الثانية للـ«الهوية اليهودية»، مع فترة الفوران النّبوي الذي امتدّ من موسى (ق. 12-13ق.م) إلى عزرا (ق. 5-6 ق.م) (ع)، لتنتهي إلى إرساء «الهوية الإسرائيلية» الحالية.

كان سكّان فلسطين القدامى وما جاورها، والمتقاطرون حتى تاريخنا المعاصر، أكثر الأهالي تغييباً، في تلك الخلاصة التاريخية. لذلك تجد الفلسطيني الحالي، المار عبر تحوّلاته التاريخية من أديان ما قبل التوراة، إلى اليهودية، إلى المسيحية، إلى الإسلام، غائبا أو ظلاًّ باهتا في أدبيات تاريخ الأديان الغربية التي أرّخت للمنطقة، وإن سَمّتهم فبنعت البدو تحقيرا وتهميشا.

ثمّة تلاعب علمي خسيس في أدبيات تاريخ الأديان المتعلّقة باليهود، في الأبحاث الغربية والصّهيونية الرّائجة، فنادرا ما تُطرَح مسألة جذور اليهودية داخل الكلّ الحضاري للمنطقة، ويميزها إلحاح وجنوح لبناء الفرادة والعبقريّة اليهودية، بين مختلف حضارات المنطقة، كما يحضر تهوين، خصوصا على المستوى الفلسفي والرّوحي، للدّيانات الأخرى، ولإبداعات الحضارات المجاورة، في العراق وفلسطين ومصر أو النائية في قرطاج ونوميديا، وإعلاء لفلسفة الوجود الدّينية والرّوحية

والاجتماعية، المتلخّصة في التوراة العزراوية، نسبة إلى كاتب التوراة عزرا، المسمّاة الآن بالعبرية، التي ليست في الحقيقة سوى رواية من جملة الرّوايات التي لخّصت التجربة الدّينية في المنطقة، على مثال غيرها من الرّوايات التي يحقّ تسميتها بـ«التوراة البابلية» و«التوراة الهيروغليفية» و«التوراة السّورية»[36].

فبرغم ادّعاءات الكتابة العلمية والنّقدية لتاريخ الأديان في المنطقة الشّرقية، لا تزال مجموعة من الأساطير تتحكّم بالمقولات الرّئيسية في المبحث، لعلّ أوغلها عمقا ما يتّصل بالتطوّر الدّيني في المشرق العربي في جانبه العائد للدّيانة اليهودية. فالترتيب المنطقي والبنيوي لظهور اليهودية وما يسمّون باليهود، لا يزال يفتقد السّند من خارج النصّ المقدّس التوراتي، ولولا الرّواية التوراتية العزْراوية لغابت العديد من المشاهد الشّائعة اليوم من المخيال البشري. فالمنطقة عرفت اليهودية كدين، ولكن لم تعرف شعبا يهوديا بمعنى التشكّل التاريخي العرقي، ولم تزد المسألة عن تهوّد قبائل وبطون، في مراحل تاريخية عدّة. فقد كانت اليهودية تمتدّ وتتقلّص عبر تاريخها كغيرها من النّحل التي عرفتها المنطقة، كانت مملكة ذي النّواس ـ ق. 6م ـ في اليمن يهودية ثم انقرضت وتلاشت، وفي شمال إفريقيا مع حلول المستوطنين الجدد الصّيدونيين والصّوريين ـ منذ ما يقارب 2300 سنة ـ وفدت الدّيانة اليهودية، كما تلت ذلك حركة تهويد موحّدة شاعت في المنطقة وتقوّت وبلغت ذروتها مع داميا المعروفة بالكاهنة، التي مثّلت تحدّيا للفتح الإسلامي حتى دخول حسّان بن النعمان المظفّر لقرطاج (القرية الحديثة)، سنة 698م، ثم تقلّصت بمجيء الإسلام.

كلّ ذلك ضمن تطوّرات التاريخ الدّيني في المنطقة، ولكن أزلية الشّعب والدّين، أو لحمة اليهودي بتوراته، فهي من الأساطير لا الحقائق التاريخية، التي لا تثبت أمام النّقد التاريخي. لذلك لم تخرج المدرسة التاريخية اليهودية إلى اليوم من تحليلها الميتافيزيقي للأحداث، المتلخّص في «فجأة ظهر الشّعب اليهودي»، إلى عرض قراءة موضوعية لصيرورة التشكّل تلك، إذ تبدو الأمور أعقد مما هو رائج مع قراءات النصّ التّوراتي الحالي وأوغل بكثير. كان المؤرّخ الراحل كمال سليمان الصّليبي، مدركا مدى هشاشة تلك المقولات، وكان محقّا عندما قلب السّائد التوراتي رأسا على عقب، من خلال قراءة تتجاوز الضّبط الماصوريتي، الذي قاد إلى تحديد المعنى، حتى يبلغ إعادة

36. انظر عزالدين عناية: الاستهواد العربي في مقاربة التراث العبري، ص: 153 وما بعدها.

بناء التاريخ والجغرافيا والنصّ[37].

لقد صنع مؤرّخو الأديان الغربيون هويّات في المشرق وألغوا أخرى، ضمن مسالك أبحاث صبّت في معادلات هيمنة سياسية مع تطوّرات التّاريخ الحديث، انطلقت مع مشروع ـ *Studium arabicum* ـ ما بين 1230 و 1250 الذي هدف رأسا إلى تحويل المسلمين نحو المسيحية. ثم في فترة لاحقة نشط فيها المتهوِّدون، من بقايا الخزر والأشكناز، ممن عملوا جاهدين لتأبيد اليهودية في جماعة إثنية محدودة تضمن لهم انتسابا وقومية، كما حاول المشاركون الكنَسيون نزع اليهودية عن جذورها العامة في المنطقة وإلحاقها بالوهْم السّامي، النّعت الهلامي الذي استصنعه شلوتزر الألماني. فالتقى الثنائي، صنّاع الهوية المتهوّدون والمؤرّخون الكنسيون، على أن العرب غرباء عن دين أبيهم إبراهيم، ولا شأن لهم بعبقرية الدّين التوحيدي، المتلخّص عندهم أساسا في اليهودية وربيبتها المسيحية، ذات الجذور اليهودية. وتعمّق ذلك التمشّي حتى عزل الإسلام خارجا لاحقا، وحُشِر ضمن تفسير النِّحلة الخارجة من عباءة المسيحية، كما رُوّج طيلة القرون الوسطى وحتى مطلع التاريخ الحديث في الأدبيات الاستشراقية والكنسية[38]. وكأنّ المسيحية الغربية، ضمن تطوّراتها في الأطراف، تسعى بكلّ جهدها إلى إغلاق تطوّر التاريخ الدّيني المشرقي لتحصر منتهاه في المسيحيّة المكثْلَكة، وتأبى أن يستمرّ الشّرق حفيظا على التوحيد الإبراهيمي، ومن ثمة كان عزل الإسلام، الذي نشهد تبعاته الخطيرة اليوم.

وربما كان المتمعّن في النّصوص الكانونية الفاتيكانية المعاصرة، لا في ظاهرية الخطاب الحواري الدّعائي، الموجّه للاستهلاك الشّعبي، يلحظ عمق ذلك التأكيد على عزل الإسلام، ضمن ادّعاءات مقولة «التّراث المشترك» التي تربط المسيحية الغربية باليهودية لا غير، التي تلخّصت في النصّ الكنسي الكانوني «نحن نتذكّر: تأمّلات في المحرقة»، الذي أصّل لاهوتيا لتلك العلاقة، وسبقت الإشارة إليه.

لقد غاب الرّبط الموضوعي بين الحلقات الثّلاث، لتفصل الحلقة الثالثة، التي يمثّلها الإسلام. كما تدعّم التركيز على تغييب الخلاصة التي يمثّلها هذا الأخير، لا سيما خلال القرن التّاسع عشر والعشرين بفعل نشأة التفكير في ما يُسمّى بالدّولة

37. راجع كتابيه: التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة: عفيف الرزاز، ط: 2، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، 1986؛ خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دار الساقي، لندن، 1988.
وانظر بحثنا الصادر في مجلة رحاب المعرفة: كمال الصليبي وقلب الجغرافيا الكلاسيكية للتاريخ، العدد التاسع، ماي جوان 1999، تونس، ص: 23-29.

38. Küng, *Islam: Passato, Presente e Futuro*, op. cit., pp. 15-40.

العبرية[39]. والمتابع لمواقف الكنيسة الغربية من اليهودية واليهود عبر تحوّلات الدّهور، يصاب بالذهول من مواقفها الرّجراجة في الموضوع، التي تحوّلت من القول بـ«قتلة المسيح» إلى ترويج مقولة «الإخوة الكبار».

كان العقل الغربي يسعى جاهداً لتفريغ العرب من تراثهم وحضاراتهم، مدفوعاً في ذلك بصراع قديم جديد معهم، يقلقه فيه وقوفهم على أهمّ مخزون تراثي وتاريخي وأسطوري للأديان الإبراهيمية. والعملية على رمزيتها، ذات أثر فاعل في الواقع. فقد كان هدف الكنيسة فيها زعزعة الأسس الثّابتة التي تربط الإسلام باليهودية والمسيحية الأصليتين، لا اليهودية والمسيحية المصطَنَعتين، الأولى في شكلها المصهْيَن والثانية في شكلها المكثْلَك.

جانب آخر من ذلك الدّور خاضه المتهوِّدون الأوروبيون، فبفعل اندماجهم في المجتمعات الغربية، جعلتهم أوضاعهم تلك على وعي ثاقب وحساسية مرهفة بتوجّهات الغرب، تأهّلوا إلى ذلك الدور للبحث عن هوية دينية معزولة جرى فيها تشويه تراث المنطقة ونهبه، واغتنموا ما يُروَّج عمّا يربطهم بالغرب من تراث ديني مشترك، فعملوا جاهدين على ترسيخ لديه أن الرّسالة المسيحية هي وليدة العبقرية اليهودية، وأن أصالة المسيحيّة الغربية في ما يدعمها من سند يهودي، وإلاّ كانت منبتّة بدون جذور، وداخل تلك العملية لم يكن الغرب يخشى المتهوِّدين الخارجين من تحت بطانته، بل ما يخشاه القراءةَ العربية لليهودية ضمن الشّمول الحضاري للمنطقة.

ولكن تلك القراءة العربية لا تزال غائبة، فالعرب في التاريخ الحديث يستهلكون تعريفين بشأن اليهود: الأوّل مستمدّ من المفاهيم المتناثرة بشأنهم في الكتب المقدّسة الشّرقية، وفي مدوّنات التاريخ الإسلامي، وفي الإسرائيليات والأساطير وليدة المنطقة، وهي تفتقر إلى الصّياغة العلمية وفق مقتضيات التطوّرات العلمية المستجدّة؛ والثّاني مستوحى من مفاهيم صنعتها الآلة الاستشراقية الغربية في الزّمن الحديث، ينساق خطابها ضمن التّوظيف العلمي، ويصعب على غير المختصّ إدراك هناتها وتناقضاتها. لذلك تجد العرب يردّدون مقولات «الشّعوب السّامية» و«اللّغة السّامية» و«اللّغة العبرية» و«إبراهيم العبري» وما شابهها، وهي مقولات غربية المنشأ جاءت ضمن صياغات مدرسة تاريخ الأديان الغربية حول المنطقة. والصّواب كما اقترح د.

39. انظر نقد تلك الأطروحات مع الكاتب الأمريكي ريتشارد و. بوليي، الذي يذهب إلى هلامية مقولة «التراث اليهودي المسيحي» مقارنة بواقع «التراث الإسلامي المسيحي»:

W. Bulliet, *La civiltà islamico cristiana una proposta*.

فاضل عبد الواحد علي إقرار «الجزريون» مقابل «السّاميون»، بناء على أن شعوب المنطقة ولغاتها كان موطنها الأصلي جزيرة العرب"[40]. وبالمثل، لو أخذنا مقولة «اللّغة العبرية»، فهي لم تعرف بهذا النّعت إلاّ بعد السبي البابلي، فقد كانت تسمّى بلسان كنعان كما يظهر في سفر إشعياء (18 : 19). وما إبراهيم إلاّ اسما مشتقّا من الرّهام ومعناه الكثرة، وبنو رهم بطن من العرب، وأن أبا رهم من الأسماء الدّارجة عند العرب مثل أبي رهم بن مطعم الأرجي الشّاعر، وأبي رهم كلثوم الغفاري الصّحابي، وأبي رهم السّبعي التّابعي، ورهيمة أيضا هي عين بين الشام والكوفة، وهو ما أفاض في شرحه ثروت أنيس الأسيوطي"[41].

فلا يزال التّذبذب والتّداخل يحكم الأدبيات العربية بشأن اليهوديّة، بما يبلغ حدّ التّناقض التأسيسي. فهل اليهود أمّة من العرب، هادت واحتكرت الدّيانة حتى صار الدّين نعتا اِلتحم بالنّاس، فتشكّلت القومية المزعومة اليوم، التي نَحَتْ نحو الانفصال عن الكلّ الجمعي، أم هُم أمّة من دون العرب؟ تبدو تلك الأسئلة الحضارية بشأن التّراث المشرقي والبحث عن إجابات علمية لها يتيمة التّناول والمعالجة، جرّاء الاستهلاك المتسرّع للمقول السّياسي، الذي تبدو الحاجة ماسة إلى التخلّص من حصاره.

فلئن يشهد العرب اليوم عنتًا في تسوية عادلة لقضية فلسطين سياسيا، ضمن تجاذبات الغرب مع العالم الإسلامي، فإن ذلك العنت عائد في جزء منه للنّظرة السّياسوية المفرطة إلى فلسطين، وعدم توظيف المخزون الحضاري للمنطقة لتصحيح مقولات السّياسة، جرّاء ما شاع في قراءاته من أخطاء. فتصحيح مقولات السّياسة يجد جانبا من تصويبه في تاريخ الأديان.

ثانيا : الاستهواد.. علم اليهوديات الغائب

يجرنا الموضوع الآنف إلى تناول دواعي تأخر علم اليهوديات في الثقافة العربية الحديثة. عقب انتهائي من مناقشة رسالة الدكتوراه التي أعددتها في جامعة الزيتونة، خلال السنة الجامعية 1997، حول «المقاربة الدينية لليهودية في الفكر العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين»، حرصت على نشر ملخّص على صفحات مجلّة

40. انظر كتابه : من سومر إلى التوراة، ط: 2، سينا للنشر، 1996.
41. بنو إسرائيل، ج : 1، ط : 1، الهيئة القومية للبحث العلمي، ليبيا، 1985.

أودورية مشرقية، أملا في إشاعة نتائج البحث، بالتنبيه إلى الأخطاء الرائجة، والإفادة من أوضاع الدراسات العربية المتعلّقة بهذه الديانة، من حيث تدنّي علمية الخطاب فيها، مقارنة بدراسات موازية في بلدان أخرى. لا سيما وأن حاجة البلاد العربية تستلزم النهوض بهذا المبحث، لما تعيشه من صراع مزمن مع كيان يستند إلى التراث العبري مرجعية حضارية. غير أن كلّ المجلاّت التي راسلتها تغاضت عن الحديث عن هراء خطابنا وكشْف سقطاته، إن لم أقل جهالاته في مسائل عدة، متعلقة بالتراث العبري وبالديانة اليهودية، حتى أرسلت الملخّص إلى مجلّة «الحياة الثقافية» في تونس، التي كان يديرها الرّوائي حسن بن عثمان سابقا، فرحبت بنشره.

من خلال متابعتي للحقل، لاحظت تفشّي وهْم شائع بين العرب أنهم يعرفون إسرائيل، وبالتالي لهم إلمام بدينها، بناء على ما ورد في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، وعلى ما يكابدونه من أثر الصراع المتواصل مع إسرائيل. والأمر غير ذلك، فليس هناك في شتى أرجاء البلاد العربية قسم جامعي، يتولى تدريس اليهودية أو المسيحية بمناهج علمية، ما عدا ما يأتي عرَضا ضمن دروس أقسام الدعوة الإسلامية، أو أقسام اللاهوت المسيحي في المشرق، التي لم تُسلك فيها الدراسة العلمية، بل لا تزال تدور في حيز المقاربة اللاهوتية.

وأقرّ أن دراستي «الأكاديمية» لليهودية في الجامعة الزيتونية في قسم «الأديان والمذاهب» سابقاً، لم تتجاوز أفق شروحات لامية الإمام البوصيري (ت 1295م) وترديد مقاطعها:

لُعِن اليهود مع النصارى لا تكن بهم على طريق الـهُدى مدْلولا
فالـمُدَّعُو التثليث لا تحفل بهم قد خالفوا المنقول والمعقولا
والعابدون العجل قد فتنوا به وَدّوا اتخاذ المرسلين عجولا

فما كان هناك مقرّر علمي محدّد، بل شذرات متناثرة جُمّعت من هنا وهناك، ولم يكن حتى الأستاذ المكلَّف بتدريس الأديان يعلم أن من سبقه من أبناء الزيتونة قد ألفوا في هذا الباب، مثل الشيخ عبدالعزيز الثعالبي (1876-1944) طيّب الله ثراه. وأمام ذلك النقص الفادح، عوّلتُ مع ثلّة من طلاب الدراسات العليا حينها، على التحصيل الذاتي في ما يتعلق بالمسيحية واليهودية وديانات الشرق الأقصى. تم ذلك رفقة الفلسطيني الأردني، الأستاذ عامر الحافي، المدرّس في الوقت الحالي بجامعة آل البيت في الأردن، والباحث الغامبي الدكتور حسن سعيد جالو، وآخرين تقطّعت بهم

السبل، فنأوا عن مواصلة السير في طريق وصفها صاحب المنقذ، بقوله: «إن اختلاف الأديان، واختلاف الأيمة في المذاهب بحر عميق غرق فيه الكثيرون وما نجا منه إلا الأقلّون».

فلا تزال جوانب لا حصر لها من اليهودية غائبة عن التناول في الفكر العربي، مثل : التراث اليهودي العربي، والتصوّف العبري، وعلم الكلام العبري، والأدب التوراتي، والاتصال والانفصال بين لغة القرآن ولغة التوراة، وأساطير التلمود، وتراث الكابلاه، والتراث المسيحاني، وحركة الأفكلارونغ. وإن جرى التطرّق إلى هذه المجالات وما شابهها، فباتهام اليهود ـ حقا وباطلاـ أنهم انتحلوها أو نهبوها من العرب. حتى صرنا نعاني من ادعاء معرفة باليهودية، يشبه أوهام الفكر الأوروبي القروسطي بشأن التّراث التلمودي، على غرار ادعاء الكابوتشي هنري دي ساغن أن التّلمود اسم أحد الأحبار، وادّعاء أن أحد الأبواب يتعلّق بالبيض، دون التنبّه أن المباحث التلمودية، في التقليد العبراني، تتسمّى بالمفردات التي يستهل بها النصّ.

وقد تنامت حول هذه الأوهام ادعاءات بمحاصرة إسرائيل، وفي الحقيقة كنا نحدّ من وعينا، جرّاء وصاية السياسي على عقلنا وفكرنا في التعامل مع ديانة إبراهيمية. إذ تهيمن السياسة هيمنة شاملة على نظرتنا إلى إسرائيل، مما خلق رؤية اختزالية تجاهها، وهي نقيصة فادحة. فخلال المعرض الدولي للكتاب بالجزائر 2007، منعت ترجمة عربية لكتاب المشنا من الدخول، ولمن لا يعرف السفر، فهو مدوّنة فقهية وتراثية نشأت مشافهة، جرى تأليفها في المشرق العربي بين بابل والقدس، ولا تمت للصهاينة بصلة، كما يروج خطأ.

فالترويج المكثّف للخبر السياسي الاستفزازي، بشأن فلسطين، منع لفت النظر إلى ما وراء إسرائيل. فقد خاض العرب صراعاً مريراً مع هذا الكيان المغتصب، غاب منه عنصر أساسي هو الوعي بتراثه الديني. ذلك من جانب، ومن جانب آخر، تكاد تنعدم الإحصاءات، أو الدراسات، أو المتابعات، أو الاستطلاعات، التي تتناول اليهود وتراثهم في البلاد العربية في عصرنا الحديث.

كان الراحل نزار قباني قد أشار بنباهة إلى هذه الغيبوبة التي عشناها على مدى عقود، بقوله:

أمارس التشخيص خلف حضرة الإمام
يقول : اللّهم امحق دولة اليهود

أقول : اللّهم امحق دولة اليهود
يقول : اللّهم شتت شملهم
أقول : اللّهم شتت شملهم
يقول : اللّهم اقطع نسلهم
أقول : اللّهم اقطع نسلهم
يقول : أغرق حرثهم وزرعهم
أقول : أغرق حرثهم وزرعهم
وهكذا يا سادتي الكرام
قضيت عشرين سنة..
أعيش في حضيرة الأغنام
أعلف كالأغنام
أنام كالأغنام
أبول كالأغنام
أدور كالحبّة في مسبحة الإمام.

فالمقاربات المختلفة للديانة اليهودية التي جرت في غضون القرن المنصرم كانت مرتبكة ومتشنّجَة، خضعت لضربين : إما رؤى دينية، استوحت مقولاتها من فهم محدّد لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية ومدونات التراث الإسلامي، أمثال مؤلّفات: أحمد شلبي في «**مقارنة الأديان.. اليهودية**»، ومحمّد سيد طنطاوي في «**بنو إسرائيل في القرآن والسنة**»، وعبدالله التلّ في كتبه: «**جذور البلاء**» و«**الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام**»، وعبد الكريم الخطيب في «**اليهود في القرآن**»؛ أو كتابات ذات منزع قومي عروبي حاولت النظر إلى اليهودية بعين المغايرة، ما جعلها تسقط في شوفينية مقيتة، مثل مؤلّفات : كامل سعفان في «**اليهود تاريخاً وعقيدة**»، وأحمد سوسة في «**العرب واليهود في التاريخ**»، وحسن ظاظا في «**الفكر الدّيني اليهوديّ، أطواره ومذاهبه**» وفي «**أبحاث في الفكر الديني اليهودي**»، وقد ذكرنا غيضاً من فيض من هذه الكتابات. عجز النوعان عن الخروج بالمقاربة اليهودية من المزايدات الدينية والقومية إلى المتابعة العلمية، مما جعل المؤلّفات العربية في هذا الحقل داخلية ولا تتمتّع بأية مصداقية علمية على مستوى عالمي.

لقد ساد خلط وخشية مفادهما أنّ دراسة اليهودية وتدريسها مسوّغ من مسوّغات

التطبيع الديني مع إسرائيل، وأن فتح هذا الباب مدعاة لاختراق العقل الأكاديمي، حتى نشأت محرّمات في الحقل. قبيل حدوث الربيع العربي جاءني طالب عربي يتابع تحصيله العلمي بكلية الدراسات الشرقية في جامعة روما، يستشيرني في بعض المسائل، وقد كان لديه شغف بالتخصّص في علوم الديانات، فأشرت عليه بدراسة اللّغة العبرية، نظراً ليُسر تعلمها لمن لهم إلمام باللسان العربي، لقرب مبناها ومعناها من العربية. فما راعني إلا خشية الطالب من مخابرات بلده إن عاد، فهم لا يسمحون بالسفر خارجاً لمن يدرس العبرية، إلى جانب مراقبة كل من تُسوّل له نفسه بتعلّم هذه اللغة، لذلك فهو يفضّل تفادي «وجع الرأس». على خلاف حال هذا الطالب العربي، كنت ألاحظ كَلَف الطلاب الإيطاليين اليهود في كليتي الدراسات الشرقية في نابولي وروما، حيث أشتغل، بتلازم تعلّم العربية جنب العبرية معهم.

حين أتمعن خلو الجامعات والكليات العربية من أقسام متخصّصة في علوم الديانات، أقول: إن العرب في حاضرهم أجهل الشعوب بالأديان، فكيف ستكون الحال لو لم يحدثهم القرآن عن النصارى والعبران؟

ثالثا : اغتراب اليهودي في التاريخ

لا يغيب عن الناظر في التّاريخ اليهودي، من خلال مدوّنة النصّ التوراتي ومجاميع روايات وفتاوى الأحبار اللاّحقين، ما يُلاحَظ من إلحاح على إبداء حالة مستديمة من التناقض مع الوجود الصائب والطبيعي ملازمة للتجمّع اليهودي، يتوجّه فيها الاتهام لليهودي، في اقترافها، كما للتجمّع البشري المتواجد في حضنه. وقد لخصت في الفكر الحديث في مفهوم الاغتراب، الذي يُصوَّر كإحدى السّمات المرافقة للكيان اليهودي عبر التاريخ. وكأن تلك الحالة المستديمة من التناقض في أبعادها البلائية قدر، يعلو بالذات ويؤهّلها إلى محلّ الرّفعة والتميّز والاختيار. ذلك أن خطاب النصّ التوراتي في مدلوله الواسع يكرّر في العديد من الأسفار والإصحاحات الحديث عن ظاهرة الغربة الوجودية، الممتدّة من آدم إلى خلق النصّ المقدّس. وذلك الإلحاح على تلك الخاصية، لن يُفهم إلاّ بمراجعة تاريخية مرفولُوجيا النصّ التوراتي، التي تكشف عن تدخّل الكَتَبَة، لا سيما مع التّدوين الأخير للمدرسة العزراوية، في محاولة صياغة هوية متفرّدة لجماعة بشرية، تبحث عن تنظير لاهوتي[42].

42 . عزالدين عناية : الاستهوراد العربي في مقاربة التراث العبري، ص: 133 وما بعدها.

قد تـختلف حدّة التناقض ونوعيته من رمز ديني إلى آخر، ولكن يحافظ ثالوث المسرحية الدائم على الحضور : يهوه، اليهودي، ومسرح الوجود. فقد عانى أغلب البطاركة التوراتيين الاغترابَ في أقصى محنه وضغوطاته، حتى ليتواجد الفرد ضمن بنية متناقضة جذريا مع مراده. يعاني جراءها عزلة قاتلة، تُصادم فيها ذاته الوجود الصامت، الجامد والفاقد للوعي. فيُعانق المبتَلى الكرب واليأس والخوف والقلق، ولكن مع تكثّف الوجود المضاد يدنو انفراج العقدة بحدوث التدخّل الإلهي، وأنّ تركه بمفرده ليس سوى تربية وجودية له. تتكرّر تلك الملحمة على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة، بصفة الأمّة اليهودية كما تتجلّى في امرئ منعزل تتجلّى في شعب بأسره.

هذا الأمر يعاود الظهور بجلاء مع العديد من الشّخصيات. كانت بداية ذلك مع آدم، المبعَد عن أبوة البشرية، والملقى به ضمن مسار يهودي باحث عن تشكيل هوية قداسية، عندما طُرد من مقر السكينة إلى محل الفوضى، فضاء الاغتراب. كانت التجربة انقلابيةً وخطيرةً حيث وجد نفسه مقذوفاً به في كون، عرف فيه صراعا مع العدم بعد أن كان ينعم بالطوبى. لقد وضح الأستاذ أنيس فريحة في كتابه : «**في القصص العبري القديم**»[43] نعمة آدم ومحنته، قبل النزول وبعده، من خلال تصوير درامي مستمدّ من الميثولوجيا العبرية. وتتواصل محطات الاغتراب المتعدّدة في النصّ التوراتي لتستمرّ وتتطّور مع العديد من البطاركة، فنجد إبراهيم يمرّ بمرحلة حرجة يكابد فيها التشرّد ومخاطر الهلاك وانتزاع القوت، ويتجدّد الأمر مع يوسف وموسى، ناهيك عن التجربة الأيّوبية التي خُصّص لها سفر بأكمله. فليست مظاهر المعاناة عابرة وإنما تغدو في النصّ التوراتي قدر البطاركة والأنبياء العسير، وكأن مقولة سفر التثنية (28 : 65-68) ضامنة لاستمرارية وحشة الوجود مع هؤلاء الأنبياء : «في تلك الأيّام لا يطمئن قبلك ولا يكون قرار لقدمك، بل يعطيك الربّ هناك قلبا مرتجفا وكلال العينين وذبول النفس وتكون حياتك معلّقة قدّامك وترتعب ليلا ونهارا ولا تأمن على حياتك، في الصّباح تقول يا ليته مساء وفي المساء تقول يا ليته الصّباح، من ارتعاب قلبك ترتعب ومن منظر عينيك التي تنظر».

فكأن الاغتراب هو طقس التعميد الضّروري لأبطال التوراة حتى ينجزوا الطّهر في التاريخ المدنّس، باعتبار أن أكثرَ الناس بلاء أوفاهم ثوابا وأعلاهم شأنا. يتجلّى ذلك عبر سرد المعاناة، وانغلاق الآفاق، وانسداد السبل، التي عاشها البطاركة والأنبياء.

43 . طبعة دار نوفل، بيروت 1992.

ونرى عبر النص التوراتي كيف يوظّف الأحبار والكتبة ابتلاء الشخصيات الكبرى في تاريخ المشرق من خلال إلحاقهم بالجماعة العبرية، بجعلهم امتدادا لخط عرقي محدّد. ولعل إبراهيم الخليل المنزوع قسرا من التراث العربي والمدمج عمدا داخل الجماعة اليهودية يوضّح ذلك[44]، حيث جعْل هؤلاء الرموز في المنطقة الشرقية، بدءا لمعاناة واغتراب شعب بأكمله، في ساحة الوجود، وهي عملية ماكرة حيكت صياغتها جيدا داخل تاريخ المنطقة. فلن يعرف الاغتراب له حدّا وتوقّفاً إلا بحلول العصر الألفي الذي يحلّ فيه المسيا «فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي والعجل والشبل والمسمّن معا وصبي صغير يقودها والبقرة والدبّة ترعيان، تربض أولادهما معا والأسد كالبقر يأكل تبنا... ويمد الفطيم يده على جحر الأفعوان» كما يرد في سفر إشعياء (11: 6-8).

إن اغتراب الأنبياء، الذي يرد ضمن مستلزمات الاستخلاف، الممتزج مع وقائع المعاناة التي مرّت بها جماعة بشرية عبر تاريخها، يكشف عن توظيف التراث لغاية محدّدة. فالاغتراب كما تصوّره فلسفة الوجود اليهودية ليس مطلوباً في حدّ ذاته، أو محنة عرضية تواجه مسيرة اليهودي في الكون، وإنما التميز والاختيار هما في حجم الاغتراب، الذي ليس في النهاية سوى توكيل بأمر الوجود. لقد وفّقت بعض الأدبيات العربية مثل كتابات رشاد عبد الله الشامي[45] ومرعي عبد الرحمان[46] عن الشخصية اليهودية الإسرائيلية، في بيان أشكال الاغتراب التي هزت الشخصية اليهودية، من خلال إبراز مظاهر أسباب الغربة بين الشّعوب وعدم الاندماج أوالتعايش معها كذلك، كعلامات بارزة على الخلل الجماعي الذي أصاب هذه الجماعة. والذي يبدو من جانب الجماعة اليهودية التي أيقنت، عبر وعي زائف امتدّ إلى قرون طويلة، بتعالي عرقها ورسالتها، أن التناقض الحاصل بينها وبين الشعوب الأخرى معبر عن اختلافات جوهرية بين المقدّس والمدنّس، بين الإلهي والشيطاني، أي بين أتباع اليهوه وأتباع البعليم.

لقد أمسى الاغتراب، عبر المزج الذي وقع في الحقبة التأسيسية أثناء التدوين الأخير للتوراة، وأثناء صياغة التلمود وتحديد مقاطعه، بيّنا مفهومه مع البطريرك أوالنبيء، ومستساغا لدى الجماعة اليهودية، كعلامة اختيار وتشريف. ويتساوى

44. بشأن الهوية الإبراهيمية المغتصبة، راجع مؤلف ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل ج: 1.
45. انظر كتابه: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1986.
46 . انظر كتابه: الإمبريالية اليهودية، المطابع الموحدة، تونس 1987.

الأمر مع إبراهيم، وموسى، وسليمان، وإرمياء، وإيليا، وحبقوق، وصفنيا، وكذلك مع الجماعة اليهودية الحاذية حذو مرشدها أو المنقلبة عليه، مثل أهل إبراهيم وحفيده يعقوب، ومختلف القبائل الاثنتي عشرة من أتباع موسى أثناء الخروج، ورعايا الملوك شاول وداود وسليمان وجموع الأسر البابلي وشتات التشريد عبر التاريخ، التي كان الاتهام فيها لدواعي المعاناة اليهودية للخارج، لأمم الغويم.

أما مع العصر الحديث وخصوصا مع ظهور حركة الهسكلاه ـ حركة الاستنارة اليهودية ـ التي تبنّت رؤية نقدية تجاه الموروث العبري، فقد تغيّرت زاوية النّظر، إذ أصبحت الذّات الجماعية، إن لم نقل مبرّأة فهي محايدة، ليتحوّل الاتهام إلى النصّ المقدّس، باعتباره مصدر المعاناة ومولّد الاغتراب، وهو ما أحدث زعزعة في التماهي بين اليهودي والنصّ المرجعي. إن هذا التبدّل الجذري ما كان ليعاود الظهور في العصر الحديث لو لم تتهيّأ ظروف تاريخية ومعرفية مستجدّة، جعلت المقدّس مدنّساً، باعتباره أساسَ علل الذّات واغترابها في التاريخ. لقد تمظهرت تلك الرّحلة الانقلابية مع الشاعرين يهودا ليف جوردن (1830-1891)، وحاييم نحمان بيالك (1873-1934)، بما خلفت التوراة فيهما من موت في الأرض وحياة في السّماء.

ذلك أن تحليلات بعض علماء اليهوديات لظواهر الاغتراب الدّيني، تظهر بصفتها نتاجا للزيغ عن نهج الأنبياء القويم، الذي يعبّر عن اختيار إرادي نابع من سمات تقلّب داخل الذات، التي لا تعرف قراراً لقناعاتها العقدية والغيبية. فالذات اليهودية الآكلة لآلهتها، ليست ضحية خصائص مستحكمة في شخصيتها، كما صوّر ذلك العديد، وإنما حصول هذه الانقلابات، وفق تقديرنا، لا يمكن فهمه إلاّ في ظل شروط تاريخية اجتماعية. فقديما ولّد التعايش مع آلهة الأغيار رؤى فكرية مضادة، أوهنت الولاء ليهوه ليغدوَ إلها من جملة آلهة بنثيون الشرق. هذا الأمر استدعته ظروف الاستيطان والتعايش والتأقلم مع الجماعات الأقوى. تجلّى ذلك أثناء مجاورة الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين واليبوسيين، فوقع تبني قيم الأغيار وأخلاقهم، رغم ما يبدو عليها من تناقض مع شريعة يهوه. لقد حدث ذلك بفعل مزاحمة حضارية وعقدية من مركز أقوى. وكما الأمر في التعامل الديني اليهودي في الفترة الحديثة مع المرجعية المقدسّة، خصوصاً مع الهسكلاه، وما ميزه من اندحار وتقلص للقراءة اللاهوتية الإيمانية، لتحلّ محلّها رؤية علمانية إنسانية، كانت وليدة ضغط عصر الأنوار وآثاره المختلفة. وبحسب هذا السياق فإن الاغتراب الدّيني اليهودي ينبغي دراسته

ضمن معادلات الصراع الحضاري لا الجبلاّت المتوارثة والأزلية.

سؤال هام يتبادر إلى الذهن، وهو : هل يمكن حصرُ الاغتراب اليهودي في مظاهر معيّنة وتفسيرات محدّدة كما هو شائع؟ يبدو ذلك متمنّعا، إذ يخترق الاغتراب مسار التاريخ اليهودي، في عمقه وسطحه. ومن هنا كانت كثافته سميكة. فهو يمتدّ من اغتراب الإنسان عن ذاته إلى اغترابه عن ربّه، أي من محدود الناسوتي إلى مطلق اللاّهوتي، وما يتخلّلهما من اغتراب فلسفي وروحي وعرقي. ولكن تأويلات تلك المظاهر لا تخضع إلى تفسير واحدي الاتجاه، يصب في رؤية لاهوتية ضيّقة.

نحن على يقين أننا لن نفي الاغتراب اليهودي حقّه بالدّراسة، لكن سنحاول التعرّض إلى بعض مظاهره التي نقدّر خطورتها وأهميتها. إذ يأتي الاغتراب اللاّهوتي على رأس القائمة. فالتماهي الظّرفي مع شريعة الربّ يقابله اغترابُ ونفور متكرّر، عبّر عن ذلك إرمياء في قوله : «اسمعوا كلمة الرب يا بيت يعقوب وكل عشائر بيت إسرائيل، هكذا قال الرب : ماذا وجد في آباؤكم من جور حتى ابتعدوا عني وساروا وراء الباطل وصاروا باطلا» إرمياء (2 : 4-5). ولعل كثرة الأنبياء الناعين على الجماعة اليهودية زيغها عن شريعة الربّ، والمبشّرين بدمار المدينة لتحلّ محلّها أخرى راعية لحدود الله يوضّح ذلك. فالاغتراب هنا ناتج عن تصلّب الشريعة أمام متغيّرات الاجتماع، ما جعل عمليات إرجاع الجماعة البشرية إلى اليهودية فاشلة ولاتاريخية، إذ كلّ إرجاع يعقبه ارتداد أقوى، وكلّما زاد التقدّم في التاريخ إلاّ ولاح الهجران للنصّ وروحه، وزاد ترسّخ القناعة في عدم توافق رؤى قديمة مع واقع مستحدَث، يتطلّب رؤية مغايرة متماشية مع تحولاته.

وفي سياق حديثنا عن الاغتراب اللاّهوتي، نجد أنفسنا مدفوعين إلى الحديث عن مقولة سحر الأرض المقدّسة، أو بتعبير توراتي، الأرض الموعودة. فهل صحيح أنه كلّما حدث تشتّت وتيْه للجماعة اليهودية، إلاّ وتوالد لديها حنين للعودة نحو المركز، الذي يتمتّع بسحر فائق؟ كما تُوظَّف مقولة المزمور في مناسبات عديدة: «على ضفاف أنهار بابل جلسنا، بكينا أيضا عندما تذكرنا صهيون، على الصفصاف في وسطها علقنا أعوادنا، لأنه هناك سألنا الذين سبونا أن نشدو بترنيمة، ومعذّبونا سألونا فرحا قائلين: رنموا لنا من ترنيمات صهيون، كيف نرنّم ترنيمة في أرض غريبة، إن نسيتك يا أورشليم فلتنسني يميني، ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك، إن لم أفضّل أورشليم على أعظم فرحي» (137 : 1-6). الجلي أن النص الآنف لا يتيسر إدراك مدلوله إلاّ بربطه

بظرفيته التاريخية، أي بحركة كتابة النص الأخيرة مع عزرا، التي أرادت توظيف المقول المقدّس لصالح مشروع العودة، المنصوص عليه مع كورش ملك فارس (538 ق.م). وإنما قراءة النص بعقلية غير مدركة للحظة التشكّل من شأنه أن يضلّ القارئ، وهو ما هو يسود اليوم. إذ مع مدوّنة عزرا كان اعتبار أراضي الأغيار منازل عابرة وغير مسكّنة للحنين العميق داخل الذات، وكأن أرض المركز اللاهوتي هي أورشليم، أرض اليقين والتماهي والتوحّد مع المطلق.

لقد انساق كثير من المستهودين والمؤرّخين في دراسة الاغتراب المكاني لليهودي على النسق التوظيفي المراد له، حيث وقع تصوير قلق المكان الذي يأسر الذات اليهودية، وكأن حلّ الانفصام بين الذات والواقع قابعٌ في فضاء جغرافي محدّد، فتعاني الذات من لفظ الأمكنة باحثة في ذلك عن بلوغ برّ الأمان. رغم ما نلاحظه أحيانا من وحشة الطريق وغربة الرحلة، كما كان مع إبراهيم وموسى والجموع المصاحبة لهما، التي غالبا ما ركنت للقعود ونفرت من الرحيل. حيث تُرى محمولة على الهجرة قسرا لا طوعا. وكان تكثيف مقولة غربة المكان في أسطورة اليهودي التائه، الذي يعاني من سوء الاندماج ودوام الرحيل، فهو على قلق دائم، قاطعاً طريقاً لا تنتهي، زاده البؤس والفقر والتشرد. لقد تمت تورخة الأسطورة بجعل اليهودي التائه شعبا تائها، منذ انهيار مملكة سليمان، التي فُتح على إثرها باب التشرّد وأُغلق باب الاستيطان، فكان الوطن هو اللاّوطن، فيه القيم مضطربة والذات قلقة. وبرغم ذلك، وفقَ الوهمُ في صناعة شعارات ثابتة مثل «العام القادم في أورشليم». حتى تمّ الخروج من الفضاء الأسطوري والوهمي مع متغيرات السياسة الحديثة، واستطاعت الصهيونية أن تصنع من الزيف ما تصبو إليه.

فالاغتراب بصفته حالة لاسويّة من الوجود، كما يمر بها الفرد تـمر بها الجماعة. فهل أن ما اتفقت عليه الصهيونية والدوائر الرأسمالية من إنشاء وطن إلى هؤلاء المغتربين في التاريخ ضمين بإعادة الأمر إلى نصابه، أم الأمر كما عبّر أحد الشعراء الإسرائيليين، أنه أتى إلى فلسطين منذ عقود لكنّه ما انفك سائرا في الطريق؟ ولعلّ الفلسطيني المنتزَع من أرضه عنوة نحو اغتراب الوجود هو بالحقيقة من لا يزال عالقا في طريق الخروج.

الفصل الثالث

خدمةُ الإنْسَان والحفاظُ على مُحيطه

1. الإيمانُ وعمل البرّ والإحْسَان في الأديْان الثّلاثة

يشكّل مفهومُ الإيمان في مدلوله الغيبي في الديانات الثلاث العنصرَ الجوهريَّ الذي تلتئم حوله جملة من الأبعاد الدينية، ذات الطابع الشعائري والتشريعي. ولئن دأبت أبحاث الأنثروبولوجيا الدينية الكلاسيكية على اختزال الأديان في عناصر ثلاثة: طبيعة الإيمان وأشكال الطقوس ومضامين الأساطير، لتستوفي تلك العناصر عمق الدين لديها، فإن تلك المقاربة تبدو قاصرة في الإلمام بروح الديانات الإبراهيمية وغير الإبراهيمية، منذ أن تبين لعلم الاجتماع الديني المعاصر، ما للكنائس والجماعات الدينية من دور فاعل في الأنشطة الاجتماعية والخدمات الطوعية والأعمال الخيرية، حيث تُمارَس تلك الفعاليات باعتبارها ترجمة عملية للمفاهيم المفارقة. لقد جاء الانشغال المستجدّ لعلم الاجتماع الديني مدفوعا بالتنبّه إلى آثار الاعتقادات والالتزامات الفردية، وكذلك بالتنبّه إلى دور المؤسّسات الدينية في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية الأخرى. فلا يرفض الدين التواري فحسب، بل يشمل بتأثيره مجالات عدّة[1].

ولكن السمة البارزة في تلك الأبعاد الإيمانية والاجتماعية المتداخلة وحدتها وتماسكها، في التعبير عن عمق الدين وروحه. ولذلك تتعذّر الإحاطة بشكل علمي وضاف بأي من الديانات الإبراهيمية، ما لم تُشفع العملية بالتطرّق إلى تلك الأوجه المحورية الموزّعة بالتساوي بينها.

---

1. دارن شِرْكات وآخرون : السّوق الدينية في الغرب، ترجمة: عزالدين عناية، دار صفحات، دمشق 2012، ص : 25.

أولا : حول اقتران الإيمان بالعمل الصالح

يبرز جليا، وفق التحليل الظواهري، أن مقصد الطقس يهدف إلى ترسيخ علاقة عمودية بين العابد ومعبوده، علاوة عما يتولّد عن الممارسة الجماعية للطقوس من توطيد علاقة أفقية بين أفراد الجماعة المؤمنة، بما يسهم في تمتين عرى التماسك واللحمة بينها ويشعرها بالألفة والتضامن. وبصفة ذلك التكاتف عائد إلى واعز إيماني، سنحاول تناول ذلك الحافز في اليهودية والمسيحية والإسلام، باعتباره العنصر الذي تنبع منه فلسفة العمل الخيري داخل الجماعة المؤمنة، ولما له من أثر في بلورة حزمة الحوافز والقيم الفاعلة في الذات المؤمنة. ذلك أنه لتعيش الجماعة عنصر الإيمان بشكل فاعل، ولا يبقى في حيز الإدراك المفارق، لزم أن يتجلى في مدلول نفعي خيري يستشعره المرء في دنياه، بما يوحي إليه أنه يتواجد ضمن كيان جماعي راع، يكون فيه «المؤمنون في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» على حدّ قول المصطفى (ص). من هذا الباب كان الإيمان على صلة وثيقة بالبرّ والإحسان وبفعل الخير وبالنفع، الأمر الذي جعل الأديان الثلاثة حريصة كلّ الحرص على تمتين تلك العرى بين المفارق والمعيش.

فقد رافق الإيمان الإنسان منذ القدم، حتى عُدّ جبلّة ونُزّل منزلة الفطرة، وهو ما أفضى بالمقاربات العلمية المتابعة للظواهر الدينية إلى نعت الإنسان بالكائن المتديّن -l'homo religiosus-، بناء على أن الحدث ظاهرة كونية، ذات سمات مفارقة وممتزجة عبر الإنسان المدرك في بعده الكلّي والجماعي[2]. مفاد ذلك التلازم بين الإنسان والإيمان بلورة سلسلة من القيم المتعالية، على غرار الإيثار والتواضع وخدمة الغير والتآخي والتكافل، التي غالبا ما تتلخّص في مفهوم جامع وهو الإحسان، الذي يقابله في اللاتينية لفظ -Caritas-. باعتبار ذلك الإيمان هو من جنس ما لا يستقيم وجود الإنسان إلاّ به، وهو ما نجد إشارة جميلة إليه واردة في الإنجيل في قول : «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بكلمة تخرج من فم الرب» (متى 4 : 4).

تلك العلاقة بين الإيمان والإحسان نجدها مستشرية بين الأديان الإبراهيمية، بما يفصح عن عميق الارتباط والتلازم بين العنصرين، كون الإحسان هو تجلّ عملي لمفهوم الإيمان، يخرج به من حيز المفارقة إلى التمظهر العيني. ومن هذا الباب، كان

2. ميشال مسلان : علم الأديان، ترجمة : عزالدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت 2009، ص : 13.

الحرص على ألاّ يُعدّ المؤمن خالص الإيمان ما لم يتح للجانب العملي حضورا في ظاهر إيمانه. وربما جاء الاختلاف الأساسي، الذي عرفته الديانات التوحيدية مع نظيراتها اليابانية أو الهندية أو الصينية، في خروجها من استبطان الإيمان، باعتباره انسجاما وتناغما مع الوجود، يتمثّل فيه المرءُ العالمَ الطبيعي والفضاءَ الاجتماعي بمثابة «حضور خارق» أو «قوة خلاّقة» منظمة للكون ومنسابة بشكل خفي في الطبيعة، كما هو الشأن في معتقد الكامي في الديانة الشنتاوية اليابانية[3]؛ أو باعتباره نهج خلاص يتحرّر السالك بمقتضاه من رغباته وشهواته، بما ينتهي به إلى الانحلال أو الذوبان في النرفانا، كما في البوذية، ليبحث من وراء تساميه الروحي عن بلوغ تجليات الإيمان العملية. يخرج مبتغى النجاة/ الخلاص من حيز ذاتي إلى أفق شامل، حتى يشارف مداه باستيعاب الأخ في الإيمان، وابن الملة، ثم ليشمل كافة الخَلق باعتبارهم عيال الله، كما ورد في الحديث الكريم. فيكون مقصد الإيمان العملي بالأساس فوز الآخر وخلاصه، وكأنه لا إيمان للذات إلا بدمج الغير في حيزها وضمّه إلى حرمها. إذ «كافة الأنشطة الليتورجية التي يؤدّيها المؤمن، تتوجّه بالضرورة إلى إظهار التناسق بين الانضمام إلى الدين والسلوكيات النابعة منه، بغرض تعزيز النجاعة الاجتماعية للرسالة»[4].

بلغت تلك الدلالة في المنظور القرآني مداها بربط الإيمان وإتيان العمل الصالح بأحقية الاستخلاف «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكننّ لهم دينهم الذي ارتضى». (سورة النور : 53). وبالمثل تجلّت تلك الدلالة في المسيحية بخروج مفهوم الفعل الصالح من مدلوله الخاص إلى مدلوله العام «فتكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات: فإنه يشرق بشمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار وغير الأبرار» (متى5 : 46)، وليست اليهودية بعيدة عن هذا المفهوم الخيري الشامل لكافة البشر «وأبدي إحسانا نحو ألوف من محبيّ الذين يطيعون وصاياي» (الخروج 6 : 20).

ففي النصّ القرآني، على سبيل المثال، عادة ما تلازَمَ التحريض على الإيمان بالحث على العمل، وقد تكرّر ذلك في نحو تسعين موضعا، وهي ثنائية غالباً ما تردّدت في الحديث النبوي أيضاً إلى درجة لافتة، وكأنه لا اكتمال للإيمان إلا بتوفّر ترجمة فعلية وعملية له. فكما ورد في الأثر أن الإيمان «اعتقاد بالجنان وقول باللسان وعمل

3. سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي : علم الاجتماع الديني، ترجمة : عزالدين عناية، كلمة أبوظبي، 2011، ص: 83.
4 . المصدر نفسه، ص: 105.

بالجوارح والأركان».

ومن جانب آخر، لو تأملنا العهد الجديد لرأينا أن الحثّ على العمل الصالح غالبا ما ورد ضمن مفهوم الخدمة الدينية -diakonia-، التي تعني ضمن السياق الإنجيلي خدمة الجماعة المسيحية تحديدا. حيث تتكرّر في مواضع مختلفة لتصف عدة أصناف من الخدمة، كخدمة موائد المحبة «أما مرْثا فكانت منهمكة بشؤون الخدمة الكثيرة»، كما يرد في إنجيل لوقا (10: 40)، وجمع الصدقات إلى فقراء أورشليم «لكي تكون خدمتي هذه للقدّيسين في أورشليم مقبولة عندهم»، كما يرد في الرسالة إلى مؤمني روما (15 : 31)، أو في الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس «وقد كرّسوا أنفسهم لخدمة القدّيسين» (15 : 16).

كما تشير الكلمة في العهد الجديد إلى عمل الكرازة المناط بعهدة الرسل وبمن تطوّع من الرهبان خدمة للكنيسة. أما أبلغ الكلمات عن الخدمة التي قالها المسيح (ع) متحدثاً عن نفسه أنه «ما جاء ليُخدَم، بل ليَخدِم» (متى20 : 28). في هذا السياق نلمح وإن قامت الكرازة المسيحية على التطوّع «مجّاناً أخذتم فمجّاناً أُعطوا» (متى 8 : 10)، فإن العمل الصالح والخدمة ارتبطا دائما بالتبشير بالإنجيل، ولذا كان الحرص على فعل الخير يهدف إلى نشر كلمة الربّ.

وتستمدّ أفعال الخير وإسداء الأعمال الصالحة حوافزهما في اليهودية من فريضة «الصدقة» المستوحاة من النصّ المقدس أساسا، إذ لم يكن اختيار إبراهيم إلاّ «ليوصي بَنِيه وأهل بيته من بعده كي يحفظوا طريق الرب، عاملين البرّ والعدل» (التكوين18: 19)، ليكون الإحسان عطية خالصة وليس مجرّد تبادل منافع أو إسداء خدمات لأشخاص من خارج العائلة[5]. فقلّة البرّ والإحسان مما ينذر بالهلاك، حيث يعزو النبي حزقيال خراب سدوم إلى التفريط في إغاثة الملهوف والمسكين. «فالأرض لن تخلوَ من الفقراء، لهذا أوصيكم أن تسخوا على أخيكم المسكين والفقير والمقيم في أرضكم». (التثنية 15 : 11). وإن كان فعل الخير متأصّلا في اليهودية على غرار الديانات السماوية الأخرى، فقد شهد منذ مطلع القرن الفائت تحوّلا لافتا في وسائله وأدواته ودوافعه، خصوصا في الولايات المتحدة.

5. Frederick B. Birdm, *A comparative Study of Charity in Christianity and Judaism. In Truth and Compassion Essays on Judaism and Religion in Memory of Rabbi Dr. Solomon Frank*, Canadians Corporation For Studied in Religions 1983, p. 5.

ثانيا : العمل الخيري والإطار الاجتماعي

تدين بالأديان الإبراهيمية اليوم تكتّلات حضارية عالمية متباينة المصالح، حيث يتواجد جلّ أتباع الدين الإسلامي ضمن عالم الجنوب، الموسوم بسمات التخلّف، جرّاء ما ترهقه من مشاكل بنيوية، اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية. في حين تتوزّع المسيحية بين عالمين، شقٌّ ينتمي إلى عالم الشمال المترف اقتصاديا والمتفوق سياسيا، ما أبقى ذلك الشقّ قابضا على مقاليد المؤسسة الكنسية المسكونية، وشقٌّ ضمن عالم الجنوب المرهق اقتصاديا واجتماعيا على غرار شعوب البلاد الإسلامية، ما أفرز تأويلات وتفسيرات للمسيحية مغايرة لما سواها، ودفع باتجاه إنشاء نُسَخ ملائمة في الدين تجلّت في ما يُعرف باللاهوت الأسود في إفريقيا، الذي دفع قدما، على ضوء رسالة العدالة والتحرّر الإنجيلية، بالوعي بكرامة الشعوب الملوّنة وقضاياها، التي لا تزال هدفا لأشكال من التمييز المتنوّع؛ ولاهوت العالم الثالث، منذ أن أُنشئت الجمعية المسكونية المعروفة بـ(Ecumenical Association of Third World Theologians EATWOT.)، التي اجتمع أعضاؤها في المرة الأولى في تنزانيا سنة 1976، أين صيغ مانفستو دار السّلام، الذي يُعتبر الإعلان الرّسمي لمولد لاهوت العالم الثالث. فبعد أن تحولت الكنيسة إلى كنائس ها هي المسيحية أيضا تتوزع بين عالمين[6]. أما الديانة اليهودية، سواء في تكتّلها الحاضر في إسرائيل، أو في تكتلاتها الأخرى الموزّعة في الدول الغربية، فهي ديانة واقعة في مجملها ضمن عالم الشمال لارتباط مصالح جلّ أتباعها به سياسيا وثقافيا.

أملت العديد من العوامل التاريخية جعل بعض الديانات الإبراهيمية أشد حرصا وأكثر انفتاحا من غيرها في التبشير برسالتها الكونية، فعلى خلاف ما حصل مع المسيحية والإسلام من تحمّس للدعوة خارجا وبطرق شتى، تراجع ذلك المطلب وخفت في اليهودية، ما جعل الحافز إلى فعل الإحسان المنفتح محصورا بالجماعات اليهودية، وإن تطلّع خارجا فبصورة محتَشَمة، متخذا مقاصد أخرى غير ما هو متعارف عليه في المسيحية والإسلام.

وفي التاريخ الحديث كان نشاط العمل الخيري اليهودي مرتبطا أساسا بالشتات اليهودي، وقد تدعّم وبشكل منظم لا سيما مع مؤسسات: -The Boards of Guardians-

---

6. René Coste, *L'amore che cambia il mondo. Per una teologia della carità*, Città nuova editrice, Roma 1983, pp. 327-328.

في إنجلترا، و - Unterstützungs-Vereine- في ألمانيا ، و - Sociétés de Bienfaisance- في فرنسا، و - The United Hebrew Charities- في الولايات المتحدة، بما كانت تسديه من خدمة ومعونة إلى مختلف الفئات اليهودية المعوزة والمحرومة[7]. لقد لازم فعل الخير، في الديانة اليهودية، أبناء الملة واقتصر على اليهود دون سواهم. ونجد في الراهن «منظمة الإغاثة اليهودية العالمية» - World Jewish Relief WJR- كبرى المنظمات الخيرية، تتابع أحوال الجاليات أكان موطنها في شرق أوروبا، أو في روسيا، أو في أكرانيا، أو في غيرها من البلدان التي يتواجد فيها اليهود. كان شحّ التبشيرِ في اليهودية في الزمن الحديث مدعاة إلى إبقاء العمل الصالح وفعل الخير محصوراً أساسا في الذين هادوا، وإن حصلت بعض التطورات في ذلك، باتجاه من والاهم وناصرهم، منذ أن غدا الإغراء بالعمل الصالح والإغاثة والأعمال الطوعية مدعاة إلى كسب الأنصار والموالين. لعله في هذا السياق تتفسر وفرة أعداد كبار المتبرعين من اليهود للأعمال الخيرية[8].

وفي الوقت الذي غدا فيه فعل الإحسان لدى الكنيسة استراتيجية لجذب الآخر وكسب ودّه، بغرض استمالته للدخول في الدائرة الإيمانية، فإن ذلك المفهوم في تجليه الكوني الإسلامي في ثوبه الجديد، لا يزال يخطو خطواته الأولى. فقد انطلق بالأساس ـ في الزمن الحديث ـ كتقليد للعمل التبشيري، وإن جاء متأخرا، ناهيك عما تعوزه من خطط علمية تنظم سيره وتضبط أهدافه. لذا ما فتئ الإحسان الإسلامي الحديث ذو الصبغة العالمية، في مراحله الأولى من حيث انبنائه على قواعد مؤسساتية وتحركه ضمن برامج مضبوطة وغايات محددة. فضلا عما يلاقيه ذلك العمل الصالح من ادعاءات مغرضة وتشكيك، بما يؤثر على توسّع رقعته ويحدّ من فعاليته. فالتهمة المغرضة التي طالت منظمات العمل الخيري الإسلامي هي بالأساس أمنية، كونها داعمة للإرهاب وللحركات المتطرفة، ما جعل أنشطة عديدة تابعة إلى تلك المنظمات تبقى محدودة في تدخلاتها وتجد عراقيل جمة في معاملاتها المالية، على خلاف الأنشطة التابعة للكنائس التي تتحرك طليقة.

باعدت تلك الشقة بين العوالم الحضارية، حتى انعكست آثارها على الأديان الإبراهيمية، فانبرت كل ديانة مشغولة بعمل الخير وفق منظورها، وداخل الأوساط

---

7. *Charity and charitable institutions*. In *The Jewish Encyclopedia*, III, London 1902, pp. 667-676. *Charity*. In *Encyclopaedia Judaica*, Keter publishing house, V, Jerusalem 1971, pp. 350-352.

8. تحصي مجلة - The Chronicle of Philanthropy- الأمريكية لسنة 2011 خمسة عشر يهوديا من جملة خمسين ضمن قائمة كبار المتبرعين، في وقت يمثل فيه اليهود 2% من مجمل الشعب الأمريكي، أي بما يعادل 30% من مجمل المتبرّعين.

التي تقدّر تنامي أنصارها فيها أو تتدعّم فيها مصالحها، ما جعل فعل الخير مصدر تصادم ومدعاة للانتقاد بينها، أساسا من الطرف المقابل أو المتضرر، أكثر منه مجلبة للألفة والتعاضد بينها، رغم ما يتبدى من تقارب قيمي وروحي بينها. وقد أفرز «عمل الإحسان» في بعض البلدان حالات من الاضطراب في بناها الثقافية والدينية، ساهمت أحيانا في إثارة القلاقل بين أبناء الوطن الواحد والتراث الواحد. الأمر الذي دفع بالكثير من الحريصين على التراث الروحي البشري للإلحاح على ضرورة إنتاج قيم ومبادئ جامعة بين الأديان، أو ما يشبه الأخلاق الكونية الشاملة تراعى من قبل الجميع، لعل أبرزهم في هذا التمشي كروموال كراوفورد، بما عبر عنه في مؤلّفه: «الأديان العالمية والأخلاق الشاملة» 1990، واللاهوتي الألماني السويسري هانس كونغ، بما سطره في مؤلفه: «مشروع لإرساء أخلاق عالمية جديدة» 1991. فرغم ما تزخر به الأديان الإبراهيمية من تراث قيمي منفتح، شائع بالتساوي بينها، فإن تلك القيم تبدو فاترة في استيعاب الآخر أو مقصّرة في ذلك، فضلا عما يعتري بعضها من مصالح ضيّقة تهدف إلى بلوغ مقصد محدّد لدى الآخر لا غير. وبالتالي، ما يعوز الأديان الثلاثة في حاضرنا هو تفعيل ميثاق قيمي جامع بينها، يتعهد بمقتضاه رجالاتها بالالتزام بعمل الخير المشترك بينها، لتنبثق عن ذلك التكاتف هيئة دينية ساهرة تتولى تفعيل قيم العمل الصالح، وضبط الخلل الحاصل جراء التعايش الحضاري، مع تقديم المقترحات والحلول في الشأن.

ولا شك أن الحوارات بين الأديان الثلاثة قد لعبت دورا جليلا في التقريب بينها، بما ساهمت به طيلة عقود سابقة ولا تزال في بثّ معاني القيم المشتركة بينها، غير أن تلك الدعوات لم تتطوّر إلى تفعيل عملي لديها. حيث غلب على العديد من الحوارات والنقاشات العرض النظري لمفاهيم التقارب والتراحم والأمن والسلام والمحبة، وافتقدت إلى تعاون فعلي في المجال. فضلا عن نأي تلك الملتقيات عن تطارح الإشكاليات القائمة بين تلك الديانات، سواء ما كان منها ذا طابع عقدي أو معيشي أوسياسي[9]. ما جعل الخطاب، بعد زهاء نصف قرن من التواجد، يتسرّب إليه الوهن، كونه لم يفض إلى إنجازات فعلية يستشعرها المؤمن المستضعَف، بما عجز فيه حتى

9. مثلا لا تحضر مشاكل المسلمين في الغرب، خصوصا منهم من ذوي الأصول المهاجرة، على طاولة البحث والجلسات الحوارية الإسلامية المسيحية في غالب الأحيان. على خلاف المسائل المتعلقة بالمسيحيين في البلاد العربية والإسلامية الدائمة الحضور في تلك الملتقيات. فهناك رأي شائع وخاطئ أن المسلم ينعم بحقوقه الدينية في الغرب، وبالتالي ليس هناك ما يعكر صفو عيشه، في حين أن المتابعة الموضوعية تكشف أن المسلم عرضة إلى الكثير من الانتهاكات في حقوقه الأساسية.

اللحظة عن إنتاج قيم مشتركة مبثوثة في الاجتماع البشري. فالقيم المطروحة في تلك الحوارات تبدو من الهشاشة أن باتت محصورة في حيز ضيق لا تتعداه، وغير قادرة على مواجهة الجدل الاجتماعي والعراك السياسي المحتدّ.

لذلك كان حريا تناول الفجوة بين ما تصبو إليه الحوارات من تعاون وتعايش ووحدة وما يعاش على أرض الواقع. ففي بلد مثل إيطاليا لا يزال الدين الإسلامي خارج منظومة الأديان المعترف بها، وهو ما يتنافى مع قيم الصالح العام والاحترام التي تنادي بها الأديان. فحين كان برنامج المصادقة على القانون العام بشأن الحرية الدينية مطروحا، اعترضت الكنيسة الكاثوليكية بقوة أمام مجلس النواب الإيطالي في مناسبتين، بتاريخ 9 جانفي و 19 جويلية من العام 2007، على لسان المونسنيور جوسيبي بيتوري، رئيس المؤتمر الأسقفي الإيطالي حينها. لتظل الديانة الثانية، البالغ عدد أتباعها في الوقت الراهن أكثر من ميلون ونصف المليون نسمة، محرومة من الكثير من الحقوق، لعل أوكدها حق إقامة دُور العبادة وحق أبناء أتباعها في «ساعة الدين» في المدرسة، الممنوح للكاثوليك قصرا والمنفي عن المسلمين عمدا. فأن تمارس ديانة هيمنة على ما سواها تحت مبررات مختلفة، فإن ذلك مما يتناقض مع الأخلاق الدينية الجامعة. وعلى خلاف ذلك استطاعت اليهودية أن تسوّي ما بينها وبين المجتمعات المسيحية من تمايز، بلغ حد أن رسمت خطوطا حمرا في الثقافة السائدة في تلك المجتمعات يحجر تخطيها، أكان في الإعلام أو في التعليم أو في المعاملة. لكن الإسلام لا يزال مفروضا عليه البقاء خارج تلك الدائرة التعاملية، ويُفرَض عليه عدم الانضمام للدائرة القيمية الغربية، رغم أنه يشكّل الديانة الثانية على مستوى العدد في كثير من البلدان.

وبناء على ما تقدّم يلوح جلياً أنه ليس يسيراً بلوغ إرساء قيم كونية ما لم تكن مشفوعة بانتقادات بنيوية للحواضن الاجتماعية للأديان. إذ يبدو أن التوجهات الحضارية باتت متحكّمة في الدين وفي المؤسسات الناطقة باسمه. لذا من العبث تطارح قيم مشتركة بين تلك الديانات دون التنبه إلى وطأة ما يشدّ بعضها إلى أنواع من الخيارات السياسية والاقتصادية[10]. فالواقع أنه في ظل تعالي الأصوات المنادية بأن المجتمع الدولي لا يحتاج البتة إلى دين واحد ولا إلى إيديولوجيا واحدة، ولكنه في أمسّ الحاجة إلى قيم وقواعد ومُثُل موحّدة بين الجميع[11]، بات الدين رهينا للمناورة

10. José R. Regidor Hans Küng , *Con -Cristo e Marx*, Datanews, Roma 2007, pp. 80-84.

11. Hans Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991, p. 8.

السياسية، ولم ينج فعل الخير، الذي مكث لصيقا بجوهر الدين عبر العصور، من ذلك التوظيف السياسي. ما جعل هانس جوناس، في كتابه «مبدأ المسؤولية»، ينبه إلى أن السياسة الدولية قد غدت مقفرة من شحنة القيم ومن واعز الخُلق، وهو ما تتهدد آثاره البشرية جمعاء، إذ الظرف الحالي موسوم بتحولات كونية هائلة يشهدها العالم، باتت فيها المسؤولية مشتركة، بشأن سطح الكون وجوفه، وهي مهمة في غاية من الخطورة ملقاة على عاتق العائلة البشرية، بصفة المستقبل الكوني الذي تتهدّده برمته المخاطر[12].

ثالثا : العمل الخيري.. الفعل النبيل والقصد المريب

ما فتئ العمل الخيري في الأديان الثلاثة محكوماً بضوابط تُلزم فاعله بالنشاط داخل الوطن الواحد، أو داخل القومية الواحدة، أو في أقصى الحالات داخل مجال الدين الجامع. لكن أن يتخطى عملُ الإحسان حدودَ الاعتقاد إلى اتخاذ ملمح كوني، فهو ما لم يشهد تطوراً حقيقياً بعد، جراء مظاهر الريبة التي تحوم حوله. إذ تبقى كل عملية انفتاح على الآخر محكومة بأهداف ومقاصد، يرنو الدين الدعوي أو المبشِّر عبرها إلى توسيع رقعة أتباعه، وذلك باعتماد الإحسان سبيلا للاقتناص وليس باعتباره نابعا من الالتزام بهمّ إنساني نبيل.

ففي الجانب المسيحي، وتحديداً مع الكنيسة الكاثوليكية، دبّت تحولات في اللاهوت الكنسيّ (الإكليزيولوجيا) منذ الفاتيكان الثاني (1962-1965)، أدخلت تحويرا عميقاً على فعل الإحسان، المستند إلى مفهوم «العقيدة الاجتماعية». كونه ليس طارئا، وليس محصورا بفترة محددة من فترات التاريخ، بل هو بعد مكوّن للكنيسة ذاتها، كما ضبطته العناصر الثلاثة التالية :

- كلمة الرب
- الليتورجيا (احتفالات الأسرار)
- شهادة الإحسان المتجلّية في فعل الخدمة في الحياة اليومية.

غير أن ذلك الفعل ارتبط مقصده ارتباطا أساسيا بالأنْجَلَة، وإن راج القول إن الكنيسة تعرض البشارة ولا تمليها على الناس، تاركة لهم الخيرة في قبولها أو رفضها[13]. والحال

12. H. Jonas, *Il principio responsabilità : un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1991.
13. Caritas Italiana, *Per una carità aperta al mondo*, Edizioni Dhoniane, Bologna 2003, p. 33.

أن الكنيسة في الواقع، ليست جهازاً يسدي خدمات تبعاً لبرامج محددة، وليست هيئة خاضعة إلى رقابة السوق، بل هي مؤسّسة ذات رسالة تتلخّص بسرّ حضور المسيح في تاريخ الإنسان[14]، من هنا تلازمَ فعل الخير لديها بمقصد ديني خالص.

وإن يكن عمل الجمعيات والمنظمات الطوعية وغير الحكومية جارياً على مستوى أفقي، فإن الإحسان المسيحي يفوقها شمولا، باعتباره يمتد على مستويين أفقي وعمودي، من خلال إسداء المعونة والتبشير برسالة الإنجيل في آن واحد. فلا يقنع الإحسان المسيحي بمهمّة معالجة أدواء المجتمع بل يتجاوزها باعتبار الكنيسة سرّ الاتحاد الخفي مع الرب ووحدة كافة البشر[15].

وأما ذلك النشاط الكنسي خارج الفضاء المسيحي، وتحديداً في الدول الإسلامية وفي فضاء الديانات الهندية، فهو يحاول أن يكون دانياً من الشرائح المعوزة، حتى يغدو حاجة اجتماعية ماسة وحتى يكسب عطفاً وودّاً في أعين الناس. لعله السبيل الذي سلكته مؤسسة الكاريتاس الكنسية العالمية ذات الطابع الخيري، في الجزائر مثلا، حين اقتصرت على تقديم العون المادي والغذائي وإسداء الخدمات الصحية والتدريبية. على خلاف ذلك في تونس، حيث وجدت الكنيسة تسهيلات في القطاع التعليمي، المجال الأثير لديها. فقد أولت ذلك الجانب اهتماما وتغاضت عن العمل الخيري بوجهيه الصحّي والتدريبي. ولو تابعنا أنشطة تلك المدارس الكنسية في المجتمع التونسي، نلاحظ أنها لا تتوجه إلى عامة الناس ولا إلى فقرائهم، كما هو منتظَرٌ، ولكنها تستهدف بالأساس أبناء عِلْية القوم، أين تختزن العائلات الميسورة ثقافة متغرّبة. وبالتالي يتراجع المقصد الخيري لتلك المدارس لتغدو مدارس مصلحية ترنو إلى استيعاب شرائح اجتماعية متنفذة في المجتمع.

صحيح أن المسلمين استفادوا كثيرا من المساعدات، ولكن تلك المؤسسات ساهمت في زعزعة المشترك التراثي بينهم وفاقمت من ضعف الواعز الديني لديهم. وهنا تحولات المقاصد الخلقية، فإن تكن أغراض الخدمة أن تلبّي حاجة الفئات المعوزة، فلمَ لا تُولى الشريحة الأضعف داخل المجتمعات الغربية هذا الحرص، التي يقع الأجنبي المسلم والمهاجر العربي في صدارتها. ففي عمل الإحسان التابع إلى الكاريتاس في روما، الذي يحاول أن يغطّي احتياجات ذوي الفاقة، يأتي غير المسيحي

14. Ibid., p. 12.
15. Ibid., pp. 5-6.

في مستوى ثانوي، لذلك تنتاب المسلم المهاجر مشاعرُ غبن حين يلاحظ فارق المعاملة بينه وبين المسيحي، في العطاء وفي الشغل وفي المعاضدة.

ولكن لا بد من التنبه إلى أن استراتيجيات العمل الخيري الكنسي متنوعة، وهي لا تخضع إلى ضرب موحّد. فحين جنح العملِ الخيريِ المسيحي للخروج من دائرة التحدد بالمسيحيين، شهد العمل الخيري تطوراً لافتاً في الأدوات والوسائل، ولم يقتصر على تلبية الضرورات العاجلة والحاجية، بل غدت الخدمة بعيدة المقصد، لعل أشكال المعونة والخدمة التي تسديها الكنيسة، من خلال رعاية أبناء الديانات الأخرى، من ذوي المؤهلات العالية، وإلحاقهم بالتربصات والدراسات العليا خير مثال لاستيعاب عقول النخبة. لقد تجاوزت الكنيسة الأسلوب المباشر في قلب الإنسان دينيا أو في التمهيد لنكوصه إلى مفهوم أعمق، بكسب ولائه حتى بلوغ مستوى من التحكم بوعيه وتفكيره. وهي استراتيجية في غاية النباهة، تترك للفرد الخيرة في المحافظة على إرثه الثقافي من عدمه مع التحكم في إدراكه ونظرته إلى الكون. وقد لاحظتُ غور تلك الاستراتيجية، بعد أن غدت الكنيسة الكاثوليكية وبرعاية «مجلس حوار الأديان»، تستجلب الخرّيجين والباحثين المسلمين إلى الجامعات البابوية في روما لتعميق دراساتهم في اللاهوت المسيحي، ولا تفرض على الوافدين انقلابا دينيا أو إكراها، بل تستميلهم ليجاروا نسقها الفكري.

رصدت الكاتبة الإفريقية دامبيزا مويو في دراسة معمّقة بعنوان: «المعونة القاتلة»[16] الآثار السلبية للعمل الخيري الموجه إلى شعوب القارة الإفريقية؛ خالصة إلى أنه كلما تقلّص التفكير في تطوير روح المبادرة والإبداع لدى الفئات المحرومة، إلا وصيّرت المعونة هؤلاء الناس أشدّ ارتهانا وأكثر فقرا. من هذا الباب لزم أن يكون لعمل الخير، العريق في الديانات الإبراهيمية، فلسفة ومخطّط حتى يغدو مما ينفع الناس ويمكث في الأرض.

16. Dambisa Moyo, *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'occidente stanno devastando il terzo mondo*, Rizzoli, Milano 2010.

2. المسألةُ البيئيّةُ في الأدْيان الإبْراهيميّة

«إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة،
فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها»
حديث نبويّ رواه البخاري وأحمد

تُعدّ مسألة البيئة من جملة المسائل التي باتت تؤرق الضمير البشري في عصرنا الراهن، وليست الأديان والمعتقدات البشرية في منأى عن هذا التحدي. ربما وحدة التراث الإبراهيمي الجامع بين اليهودية والمسيحية والإسلام، ما يجعل تلك الديانات في صدارة تحمّل تلك المسؤولية في عالمنا اليوم، نظرا لاتساع رقعة أتباعها ولما تملكه من مخزون تراثي هائل، وبالتالي قوة أثر هذين العاملين في المساهمة في رفع ذلك التحدي لو تيسر توظيفهما التوظيف الحسن.

أولا : جدل الاتصال والانفصال بين الألوهية والكون

لقد شكلت الأديان الإبراهيمية، مع اليهودية والمسيحية والإسلام، تحوّلاً فارقاً لدى الإنسان في التعامل مع الكون والنّظر إليه. كان الإنسان طرفاً من الطبيعة وامتداداً لها في آن واحد، وبما يماثل ذلك كانت آلهته أيضاً، من الطبيعة وفي الطبيعة. غلب ذلك التصوّر دهرا على عقول البشر، وطغى أثناءه منزع الدين الطبيعاني Naturism المؤلّه لشتى العناصر الخارقة، ومنزع الدين الأرواحي Animism الناظر إلى الأشياء عبر

قياس مستوحى من ذات الإنسان. ولم يتجاوز وعيُ الإنسان عناصرَ الطبيعة المهيمنة على روحه ووجدانه، حتى بات رهين تلك الطبيعة وجوداً ومصيراً.

غير أن ما طرأ مع الأديان الإبراهيمية، في فترة لاحقة، من إضفاء بُعْد مفارق على مأتى الإنسان وعلى مآله، كان بالفعل تحوّلا عميقا في علاقة الإنسان بمحيطه. تهاوى ذلك التمازج في الديانات المُجلّة للطبيعة، ليفسح المجال للتمايز في الديانات الإبراهيمية، التي أعطت الكون مصدرا خَلْقياً ومستقلا بذاته. لكن ورغم حدوث ذلك التحوّل، ما برح الإنسان على صلة وطيدة بالحاضنة الكونية، حيث غدت تلك الصلة مبنية على معادلة اتصال وانفصال، على خلاف النظرة السالفة التي رأت في الكون، فيه معاش الإنسان وفيه مآله. ولئن استمر الإنسان يشكل طرفا في هذا الكون، وعلى وعي بحضوره فيه، فقد بات على إدراك بيّن أن في ذلك الكون مبدأه وليس فيه منتهاه. وبالمثل، وإن لاح أن فناءه المادي فيه، فإن مصيره الروحي يتخطّاه وخارج عنه، وهنا البعد المتجاوز الذي أطلّ مع الأديان الإبراهيمية.

مع هذه النظرة المستجدّة، ليس الإنسان فحسب من تعالى على هذا الكون المادي بل إلهه ومعبوده أيضاً. فبعد أن كانت الآلهة جزءا من الطبيعة وامتدادا لها، باتت الألوهية المتعالية في الأديان الإبراهيمية مصدر ذلك الكون وعلّته، وغدت صلة الألوهية بالكون مختصرة ومجملة في قصة خالق ومخلوق. حيث لا مكان في الأديان الإبراهيمية لمفهوم الطبيعة العمياء بل هناك خلقٌ بقدر. وليس الكون نابعاً من تفرّع عن آلهة، أو عن كائن مفارق، أو عن جوهر شامل، وإنما هو ناشئ عن صنيع إلهي واع ومقصود. وبصفة ذلك الكون مخلوق فهو في حدّ ذاته ليس محلاّ لأية قدسية أو عبادة، بل الثناء والإجلال لبارئه، وتبعا إلى ذلك انهار الوعي القديم بالطبيعة ليفسح المجال إلى مفهوم الخَلق الوارد مع الديانات السماوية.

غدت الطبيعة مجرد شاهد على الخلق لا محلاّ للألوهية أو القدسية، كما تم إفراغ الكون من قواه السحرية ونزع طابع الأسْطرة عنه، وهذا ما انتهت إليه الديانات الإبراهيمية والنظريات العلمية الحديثة سويا، التي أعادت العالم إلى وضع «الشيء»، وهو ما نجد تأكيداً له في الفكر العقلاني الديكارتي الذي اعتبر الطبيعة آلية ناشطة لا غير، فيها الإنسان هو السيد والمهيمن، وبمقتضى هذا التجاوز حصل تولّد الحداثة.

التأمت حول مفهوم الخلق العديد من العناصر الأخرى. فليس الزمن نهراً متدفّقاً منذ الأزل يجري إلى ما لا نهاية «نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر»، كما عبر

القرآن الكريم عن ذلك في (سورة الجاثية : 24)، بل له منطلق ومنتهى. فكان التاريخ في الأديان الإبراهيمية خطياً تصاعدياً، ينتهي عند يوم حشر لا ريب فيه. وهو معتقد يتغاير مع ما هو سائد في أديان أخرى، تميزت بنظرة دورية أبدية للزمن والفصول والكائنات، باعتبار المسار دائريا وليس خطيا، وهي نظرة شائعة في الديانات الهندية، عبرت عنها بالخصوص عبر مفهوم التناسخ.

وضمن ذلك السياق الإبراهيمي صاغت اليهودية رؤية جذرية مغايرة عن الإنسان في الكون، تلخّصت في المقول التوراتي : «فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرا وأنثى خلقهم. وباركهم الله قائلا : أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض واخضعوها. وتسلّطوا على سمك البحر، وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يتحرك على الأرض» (سفر التكوين1 : 27-28). وعبّر القرآن الكريم من جانبه في مواضع عدة عن تلك العلاقة المستجدة «هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها» (سورة هود : 61)، و«هو الذي جعلكم خلائف في الأرض» (سورة فاطر: 39). فكان التمكين والاستخلاف والوصاية للبشر تكليفا واتمانا على الكون لا تسلّطا عليه.

وفي اعتقاد اليهود والنصارى كان خَلْق الإنسان على شبه الرب، ما خوّل له التحكّم بقدر ذلك الكون، تصديقا لما جاء في الكتاب المقدس «أثمروا وتكاثروا واملأوا الأرض، لتطغ الخشية منكم ورهبتكم على كل حيوان الأرض وطير السماء، وعلى كل ما يتحرك على الأرض، وعلى سمك البحر، فإنها كلها قد أصبحت خاضعة لكم» (سفر التكوين 1-3 : 9). ونصادف شبها لمضمون ذلك القول في آيات الاستخلاف القرآني، الشبيهة من حيث المقصد لا من حيث الصياغة «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم» (سورة النور : 53). ولكن الملاحظ أن الأديان الإبراهيمية ربطت هذا التمكين في الأرض، بعدم إتيان الفساد واجتناب العبث بالخلق، ولم يكن دون قيد أو شرط. نقرأ في الكتاب المقدّس «وأخذ الرب الإلهُ آدمَ ووضعه في جنة عدن ليفلحها ويعتني بها» (سفر التكوين 2 : 15)، وبالتالي هناك معنى المسؤولية الدائم بغرض المحافظة على هذا العالم[17]. بصفة عنصر الفساد مرفوض أصلا، حتى وإن أمْلت الضرورات عملا فهو يقدّر بقدرها، وهو ما عبرت عنه التوراة بقولها: «وإذا حاصرتم مدينة حقبة

17. Giuseppe Laras, *Ebraismo, Etica, Ambiente*, In , *Religioni, Etica, Ambiente*, (a cura di) Luciano Valle, Nardini Editore, Milano 1996, p. 34.

طويلة معلنين الحرب عليها لافتتاحها، فلا تقطعوا أشجارها بحدّ الفأس وتتلفوها لأنكم تأكلون من ثمارها. هل شجرة الحقل إنسان حتى يهرب من أمامكم في الحصار؟ أما الأشجار التي لا يؤكل ثمرها فاتلفوها واقطعوها، لاستخدامها في بناء حصون حول المدينة المحاصرة المتحاربة معكم، إلى أن يتم سقوطها» (سفر التثنية 19-20 : 20)، وبالمثل ورد في القرآن الكريم في عدة مواضع «ولا تبغ الفساد في الأرض إنّ الله لا يحبّ المفسدين» (سورة القصص : 77)، وكذلك في قوله : «ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس» (سورة الروم : 41).

ثانيا : لاين وايت ونقد الرؤية اليهودية المسيحية للكون

غير أن تلك الرؤية الناشئة مع الأديان الإبراهيمية، التي تناولناها بالشرح والتوضيح سلفا، أُعتبرت في مرحلة لاحقة أصل ارتباك العلاقة بين الكون والكائن البشري لدى البعض. إذ ثمة فكرة شائعة في أوساط «البيئويين»، أنصار تقديس البيئة، أن تحوّل البشرية من البنثيون التعدّدي إلى التوحيد الخالص، بعد مغادرة مرحلة التماهي مع الطبيعة، شكّل كارثة عَقَدية أورثت تبعاتها البيئة ضررا. حيث انهار ذلك التوحّد وتصدّع ذلك التمازج بين البشر مع حاضنتهم الكونية، على مستوى روحي ومادي، ليفسح المجال إلى مفاهيم دينية مفارقة تقطع مع ذلك التمازج[18].

وبالفعل تعرّضت تلك الرؤية للكون وللطبيعة، في الأديان الإبراهيمية، إلى ما يشبه الهجمة والتشكيك، منذ أن نشر المؤرخ الأمريكي لاين وايت، سنة 1967م، دراسته الشهيرة «الجذور التاريخية للأزمة البيئية»، التي تُعدّ حجر الزاوية في النقد الحديث الموجه إلى رؤية الكتاب المقدّس للكون. حيث نحا لاين وايت باللائمة على المسيحية الغربية، تقديرا منه لما تستبطنه من إلحاح على المركزية البشرية في الكون، وبما تحرّض عليه من استغلال مفرط للطبيعة من قِبل الإنسان، لإشباع نهمه لا حاجته، كون ذلك السلوك يأتي نتيجة لإرادة الرب، فهذا التمشي يسوّغ خراب الأرض على حدّ زعمه[19]. ووفق لاين وايت تتضمن التقنية وتستبطن «فظاظة مسيحية»، معتبرا إعادة إصلاح العقلية الدينية في تعاملها مع البيئة، هو السبيل الأوحد للخروج مما يتضمّنه الاعتقاد المسيحي عبر سلوك معتقديه من عسف وحيف تجاه العالم، كون

18. Ibid., p. 41.
19. Lynn White Jr., *The historical Roots of our Ecological Crisis*, In «Science» 1967, p. 1204-1207.

تجاوز المركزية البشرية وحده الكفيل بتطهير المسيحية من خطيئتها تجاه الطبيعة.

ومنذ نشر تلك الدراسة أثيرت العديد من النقاشات الموسعة من قبل المنشغلين بالشأن البيئي. ويمكن اعتبار ما ذهب إليه وايت هو إكمال لتلك الحلقة النقدية الواسعة التي استهدفت الدين، سواء مع ماركس أو مع فرويد أو مع داروين. ويتسم الخطاب المتهجم على التراث الكتابي عموما بمقاربة كارثية للمسألة، فضلا عما يتميز به في معالجة مسائل البيئة من نبرة فاجعة، وهو خطاب أحيانا غير واقعي ومغال، بما يوشك أن يخلّف ذلك التكرار والإلحاح حالة من التعوّد والفتور لدى عامة الناس.

وضمن الرد على المؤرخ لاين وايت، ذهب نيل جوزيف لوفينجر إلى أن موقف وايت يعبر عن قراءة مبتورة وسيئة لسفر التكوين، خالصا إلى أن تلك القراءة سطحية وعارية من الصحة، إذ بحثت عن كبش فداء لمسألة هي أعمق من أن يُكال فيها الاتهام إلى دين مّا[20]. فقد استند وايت إلى نصّ التوراة الداعي إلى السيطرة على الطبيعة ولم يتنبه إلى قصة نوح مثلا، التي ترمز إلى الحفاظ على التنوع البيئي، خالصا «إلى أن المسألة بصفتها في العمق دينية فهي بحاجة إلى إصلاح من الجنس نفسه» ومرشّحا القديس فرانشيسكو الأسيزي إلى تلك المهمة.

لقد كان استناد لاين على مقطع مقتضب وارد في الكتاب المقدس حاسما، مع اعتبار ذلك المقطع محوريا في الدين المسيحي، في حين يطفح الكتاب المقدس بالمواقف المتنوعة والإيجابية من الطبيعة. علاوة أن الأضرار التي لحقت الطبيعة في القرون الأخيرة قد تضافرت مع تراجع في سلطة الدين، وبالتالي ليس من الصواب أو الجائز تحميل الدين تلك المضار الحاصلة[21].

وضمن سيل الانتقادات التي انهالت على المسيحية، خلصت الباحثة سالي ماكفاغ إلى أن الأزمة البيئية قد اندلعت جراء تلاقي السلوك الاقتصادي الرأسمالي مع الثقافة الاستهلاكية النابعة من المسيحية[22]. لقد فتح لاين الباب واسعا أمام انتقاد التراث المسيحي بشأن الطبيعة، وتضافر ما ذهب إليه مع ما دعا إليه بعض أنصار البيئة من إعادة تقديس للطبيعة، بما يشبه الانبعاث المستجد لديانة إحيائية تتأسس على العودة إلى الطقس القديم للأرض، باعتبارها أمّا وآلهة، وهو ما سعت الديانات الإبراهيمية

20. Neal Joseph Loevinger, *Una cattiva lettura della genesi*, in *Ecologia e Ebraismo. Dove la natura e il sacro si incontrano*, (a cura di) Ellen Bernstein, Giuntina, Firenze 1998, p. 40.
21. Ibid., p. 43.
22. Mcfague Sallie, *New House Rules: Christianity, Economics, and Planetary Living*, Daedalus, Vol. 130, No. 4, Fall 2001, p. 126.

جاهدة لإبطاله. وإن تلتقي الرؤية غير الدينية مع نظيرتها النابعة من الأديان الإبراهيمية في مقصد المحافظة على البيئة، فإن ما يميز التصور الحاصل في الأديان الإبراهيمية وهو الرفض الصارم للرؤى «البيئوية»، التي تنشد تحويل الانشغال بالبيئة إلى ما يشبه الشعيرة الدينية ذات الطابع القداسي، باعتبار الأمر وثنية مستجدة. فقد حضرت في الكتابات البيئية المعاصرة نزعة تقديس تُجلّ البيئة إلى مستوى يضاهي إجلال الألوهية، ما جعل الكثير من القيادات الروحية في تلك الأديان تنظر إلى تلك المسألة باحتراز، وتنأى عن تلك التوجهات، مع حرص في الأثناء على إنتاج قاموسها الخاص في معالجة الشأن البيئي. حيث نلحظ حرصا في الأدبيات الإيمانية اليهودية والمسيحية على استعمال كلمة «الخلق» بدل كلمات «البيئة» و«الوسط الطبيعي» و«الطبيعة»، في حين تتلاشى تلك الحساسية الاصطلاحية في الكتابات الإسلامية، على ندرتها.

ثالثا : نحو تأصيل مسألة البيئة في الأديان الإبراهيمية

بشكل عام انطلقت الكتابة في مجال علاقة الدين بالبيئة في الغرب مع مطلع سبعينيات القرن الماضي، وكان ذلك مع ريني ديبو(1973) René Dubos. وأوجين هارغروف (1986) Eugene Hargrove، وكالفين دي ويت (1987) Calvin De Witt، وتتابع ذلك مع جون إلدر(1992) John Elder، ودانيال هرفيو ليجي(Danièle Hervieu Léger(1973 ، وريني كوست (1994) -René Coste؛ وبالمثل بدأت المسألة تشغل بال اللاهوتيين أيضا، منذ أن تناول رجال دين الموضوع من زاوية دينية بحتة، كما كان مع توماس بيري (1988) Thomas Berry، وماثاو فوكس (1995) Mathew Fox، وليوناردو بوف 1995) Leonardo Boff. ويورغن مولتمان (1998) Jürgen Moltmann وأما من الجانب الإسلامي فقد جاء أبرز تناول للموضوع من وجهة نظر دينية، في دراسات وأوراق أعمال مؤتمر «البيئة في الإسلام»، المنعقد في أكاديمية آل البيت في الأردن خلال السابع والعشرين من سبتمبر 2010. لكن الدراسات في الشأن تبقى في العموم محدودة ويطغى عليها طابع الترصيف والعرض لما ورد في الكتاب والسنة، حيث لا يزال الخطاب فخريا ولم يرتق إلى مستوى التأصيل العلمي بشأن البيئة.

وجراء ما ساد من خلط بشأن الخطاب الديني تجاه البيئة، حري الإقرار أن ليس من الصواب في شيء اتهام التراث الروحي، أكان إبراهيميا أو غيره، بإلحاق المضرة بالطبيعة أو المس بالتوازن البيئي، وهو تراث ثريّ بالحثّ على التكامل بين الإنسان

وبيئته. ويكفي أن نتمعن في قصة سفينة نوح الواردة في التوراة والقرآن حتى ندرك رمزية ذلك الحرص على المحافظة على التنوع البيئي[23]. يقول ميرسيا إلياد في هذا الصدد: «في كافة الأديان ذات الطابع الكوني، تشجّع الحياة الدينية تلك الروح من التضامن السارية بين الإنسان والحياة والطبيعة»[24]. فلو تتبعنا على سبيل المثال تعامل الدين الإسلامي مع البيئة نجد لوامع تنمّ عن موقف في غاية الحرص والمسؤولية. فقد ورد عن النبي (ص) نهيه: «لا يخبط ـ يقلع ـ شجره ولا يعضد ـ يقطع ـ إلا ما يساق به الجمل»[25]، بشأن شجر المدينة وما جاورها. وكان عليه الصلاة والسلام «ينهى أن يقطع من شجر المدينة شيء»[26]. وقال الإمام أبو يوسف : «حدّثنا مالك بن أنس أنّه بلغه أن النبي حرّم عِضاه شجر المدينة وما حولها اثني عشر ميلاً وحرّم الصيد فيها أربعة أميال حولها». قال أبو يوسف : «وقد قال بعض العلماء إنّ تفسير هذا إنما هو لاستبقاء العضاه»[27]، وبالمثل وضمن السياق نفسه روي عن النبي (ص) بشأن مكة قوله : «إنَّ الله حَرَّم مكّة... لا يُختلى خَلاها، ولا يُعْضد شجرها، ولا يُنفّر صيدها»[28]، فهذا الحث على الاعتناء بالمحيط وإنشاء المحميات، ينبئ عن حرص مبكر رافق الإسلام منذ عهده الأول، وليس أمرا طارئا عن تعاليم دينه.

لكن من المهم الإحاطة بالخطاب البيئي في تراث الأديان الإبراهيمية ضمن أطره، فالطبيعة حاضرة في العهد القديم وفي القرآن الكريم، بشكل واسع ومتكرر، حيث تأتي كأحد العناصر الأساسية في الخطاب الإيماني والقصصي والوعظي للحث على الاعتبار والتذكّر لدى البشر، لكن ما لم يكن حاضرا وهو غياب المنظومة البيئية التأصيلية، حيث سادت قراءة غير بيئية عبر القرون أسقطت الطبيعة، لعدم توفر الحوافز أو المثيرات أو الدواعي إلى ذلك، أما اليوم فإن اجتراح تلك المفاهيم، أو بالأحرى إيقاظ تلك المفاهيم المضمرة والمتوارية، صار حاجة ماسة أمام الإشكاليات التي تتهدد الحاضنة الكونية. ومن هنا لا بد من إدراك طبيعة دلالات الخطاب، حتى لا نقوّل النص المقدّس ما لم يقله، ولأجل تفادي الانحراف به باتجاه تأويلات خاطئة، قد تحصل من هذا الجانب أو ذاك.

---

23. Aubrey Rose, *Judaism and Ecology*, Cassel, London 1992.

24. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie e histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971, p. 112.

25. رواه أبو داود.

26. رواه أبو داود عن سعد بن أبي وقاص.

27. أبو يوسف، كتاب الخراج، ص : 104.

28. ورد في صحيح البخاري.

ولذلك من المجدي إبراز الفلسفة العميقة والبعيدة الغور، المعبرة عن أصالة الديانات الإبراهيمية بشأن البيئة، التي لا تجد لها نظيرا، في بعض الجوانب، حتى في فلسفة الخطاب البيئي السائد اليوم. ففي تعاليم تلك الديانات يمكن الحديث عن عمق وجودي في الحفاظ على الطبيعة، يتجلى في مفاهيم محورية وتأصيلية لدى المؤمن. ولعل ضوابط الكاشير وغير الكاشير في اليهودية، والخطيئة وغير الخطيئة في المسيحية، والمباح والمحرّم في الإسلام، التي تنظّم المأكل والمشرب والفعل، بالإضافة إلى محطات التفرّغ المقدسة، مثل السبت، واليوبيل، والصوم الكبير، والجمعة، والأشهر الحرم، والإحرام وما شابهها، من الأدوات التي تناهض العبثي وغير المنضبط.

من جانب آخر، يلوح من خلال التراث الديني المسيحي مثلا أن الإنسان مستأمَن على الكون، وهو ما يشترك فيه مع الدينيْن الآخرين، لكن مع التحوّلات الاجتماعية الحديثة التي باتت فيها المسيحية وكأنها ديانة الرأسمالية العالمية أثيرت شبهة التنافر. والواقع أن المسيحية السمحة ليست وراء ما يتهدد البيئة، بل الرأسمالية المنفلتة والليبرالية الاقتصادية الجشعة، ولذلك حري التمييز بين روح الديانة المسيحية السمحة وبين عقيدة الرأسمالية الجشعة، وتجنب ذلك الخلط المتعمّد أحيانا.

ولكن أن يقال إن الأزمة البيئية فاجأت الأديان وهي في غفلة من أمرها فهو صواب، فمن جانب الديانة المسيحية جاء تنبه لاهوتها لاحقا، على إثر تعرّض البيئة إلى أضرار جسيمة وبعد تداول تلك المسائل في الأوساط غير الدينية[29]. ولكن أمام الانتقادات التي وُجّهت إلى المسيحية تجاه المسألة البيئية بدعوى تقصيرها في الحفاظ على النظام البيئي، استنجدت الكنيسة بسِيَر بعض القديسين لدفع تلك الشبهات، حيث عُدّ القديس بنديكتوس (480-547م)، والقديس فرانشيسكو الأسيزي (1182-1226م)، واللاهوتي بيار تايلار دي شردان (1881-1955م) من أعلام ذلك الخط، باعتبارهم من أيقونات التعامل المتقدّم مع البيئة، ومن أنصار العناية بالطبيعة والالتحام بها، قبل ظهور موجة الانشغال والكلف بالشأن البيئي، التي بدأت في الانتشار مع ستينيات القرن الماضي، رغم ذلك لم يشفع الأمر لدحض الاتهام المسلّط. وفي الواقع إن جماعات الرهبنة في التراث المسيحي الغربي قد انتبذت مكانا قصيا في الطبيعة بحثا عن العزلة الروحية، وليس كلفا أو انشغالا بالمسألة البيئية، حتى لا يتم تحميل تراث الرهبنة والنسك ما لا يحتمل.

29. Walter Strolz, *La responsabilità verso l'ambiente nelle grandi religioni*, In *Religioni ed ecologia: La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, (a cura di) Karl Golser, Bologna 1995, p. 11.

ولكن ينبغي ألا نغفل عن حالة الانسجام الفائقة مع الطبيعة، التي عاشها ودعا إليها عدد من الأنبياء، بما يبرر التساؤل بشأن إمكانية الحديث عن روحانية طبيعية في الأديان الإبراهيمية؟ أي أن الطبيعة والكون، بشكل عام، كانا محل تأمل دائم للاقتراب من الخالق، من خلال التمعن في عظمة خلقه. لقد تطورت العديد من التيارات الروحية، سواء في اليهودية أو في المسيحية أو في الإسلام، واتخذت من الجبال والأدغال والصحارى أماكن خلوات وعبادة ومعاش. كما حبذت الخلاء والعزلة في الطبيعة البكر بعيدا عن ضوضاء العمران، كل ذلك طلبا للصفاء قصد مناجاة الواحد الأحد، لذلك كان العيش في انسجام مع الطبيعة شكلا من أشكال عيش الإيمان. وربما التأمل في سِيَر العديد من الربّانيين وتتبع التجارب الروحية للأنبياء، مثل موسى (ع)، الذي مكث في الصحراء طويلا حتى تنزلت عليه الألواح، أو النبي يحيى - يوحنا المعمدان - (ع)، الذي اتخذ مكانا قصيّا في البرّية، أو النبي محمّد (ص) الذي اعتزل في غار حراء طلبا للتحنث، هو دعوة عميقة إلى مناجاة الإله الأوحد في الطبيعة البكر.

غير أن ذلك الاحتفاء الكبير بالطبيعة في الأديان الإبراهيمية، تراجع في العهود الأخيرة. فمثلا في عصرنا الحالي لا يرد الحديث عن البيئة والكون والوسط الطبيعي، داخل البيع والكنائس والمساجد، إلا لماما وبشكل عابر. فهو ليس من المواضيع التقليدية المتطرّق إليها في العظات والخطب بشكل عام. وإن يقع تناول المسألة، فهو يرد عموما ضمن النهي عن الإفساد في الكون والحث على إعماره، بمدلول عمراني لا بمدلول بيئي، من هنا وجب تطوير الحديث عن الكون وتعميقه بما يساير الحاجة والضرورة. ولكن، ومن جانب آخر، هناك تبلور لخطاب أكاديمي بدأ يطلّ في الجامعات اللاهوتية المسيحية خصوصا، من خلال إنجاز البحوث والرسائل، وإن كان لا يزال شحيحا تناول المسألة في الجانب الإسلامي. وبشكل عام، ما انفكت الكتابات الإيمانية مصبوغة بطابعين بارزين، إما ذات منزع ردودي يدحض الاتهام أو ذات منزع فخري، بما تستعيده من نصوص التراث وتتغافل فيه عن واقع البيئة بين أتباع تلك الأديان. ولم يرتق التناول لديها إلى خطاب واقعي علمي مع تبنّيه طروحات دينية في الشأن.

رغم ذلك نلحظ تطورا في الأنشطة والدعوات والكتابات لرفع هذا التقصير، ما انجر عنه سيل من الأدبيات في هذا المنحى، لا سيما في الجانب المسيحي، ما يمكن نعته باللاهوت البيئي - Theoecology -. وقد تكثفت تلك الاهتمامات منذ اعتلاء يوحنا

بولس الثاني سدّة البابوية وتدعمت مع تولي خلفه البابا بنديكتوس السّادس عشر ذلك المنصب، معلنا بتوليه قولته الشهيرة : «تكاثرت الصحارى الخارجية في العالم بموجب اتساع رقعة الصحارى الداخلية. فغدت ثروات الأرض ليس في خدمة تشييد جنة الله، التي يمكن أن يعيش الجميع فيها، بل في خدمة قوى الاستغلال والتدمير»[30]. ولا مراء أن موضوع البيئة في الخطاب العالمي المعاصر قد نشأ خارج اهتمامات قادة الأديان العالمية التقليدية، ولكن بعد أن انعقد مؤتمر ستكهولم سنة 1972، ومؤتمر ريو دي جانيرو سنة 1992، وانشغالها بموضوع البيئة، إضافة إلى تشكّل منظمات عالمية للغرض نفسه، مثل الاتحاد العالمي للوقاية (iucn)، والصندوق الدولي للطبيعة (wwf)، وبرنامج الأغذية العالمي (wcp)، وبرنامج الأمم المتحدة للبيئة (umep))، دبّ تنبه للمسألة، ساهمت الأديان مساهمة فعّالة في التحريض عليه، بما تكنّه من حرص على الطبيعة. إذ شعرت الأديان الإبراهيمية، ممثلة بأتباعها ورجالاتها، وكأنها مفرّطة في شأن مستأمنة عليه، فطفق تدفّق الأنشطة حثيثا باسم تلك الأديان لتفادي عواقب ذلك التفريط. والملاحظ أن مجمل الكتّاب والباحثين الذين تناولوا بالدراسة علاقة البيئة بالدين، وتعرضوا إلى أثر المعتقدات والتصورات ذات الطابع الديني على السلوك والتعامل مع الطبيعة، قد بينوا الدور الفاعل الذي يمكن أن يسهم به الاعتقاد في الخروج من الأزمة. لكن وبرغم أن مجمل الأديان لها مواقف إيجابية من البيئة فلا تزال فجوة بين التعاليم الدينية والممارسات العملية للأتباع مستحكمة حتى الراهن.

30. لمتابعة الانشغالات الكاثوليكية بمسألة البيئة، سواء على مستوى كنسي أو على مستوى اجتماعي، يمكن مراجعة كتاب :
Paul Michael Haffner, *Verso una teologia dell'ambiente*, Edizioni ART, Roma 2007.

الفصل الرابع

تأمّلاتٌ في الذّات وفي الآخَر

1. لاهوتيٌّ يتأمّل كنيستَه

يُعدّ اللاّهوتي السويسري الألماني هانس كونغ عنوانَ النقد الجذري للمؤسّسة الدينية الكاثوليكية في الزمن الحاضر. فقد اعتاد الفكر الديني انتقاد مفاهيمه وتصوّراته من قبل خصوم، من خارج مجاله، لا سيما ممن يحملون رؤى مغايرة أو مناقضة لمرجعيته الإيمانية. وغالبا ما كان أثر تلك الانتقادات وصداها خارج حيز الكنيسة لا داخلها. بيْد أن الطروحات النقدية الجذرية، التي يدعو إليها كونغ، جاءت من ابن متمرّد أو بمعنى أدقّ عاق، وهي عبارة عن خلاصة قلق اللاهوتي العقلاني في زمن الحداثة، ببحثه الدؤوب عن الانسجام مع مجتمعه وعصره، وبالمثل بمثابة تعبير عن عمق التصدّع الذي هزّ علاقة الفكر الديني المسيحي بالإنسان المؤمن، والبحث عن سبل إعادة رأب الصدع بين الجانبين.

فلم يفتأ الرجل على مدى نصف قرن يصوغ لاهوت موازياً ومتكاملاً، عرضه بديلا عن لاهوت الكاثوليكية، التقليدي والمحافظ. معركة من أجل الحرية في البلاد وفي الكنيسة، في اللاهوت وفي الحياة الشخصية، وفق تعبيره في الجزء الأول من مذكراته[1]. ورغم عزله ومحاصرته منذ سنة 1979، بعد سحب التصريح الكانوني الذي يخوّل له تدريس اللاهوت الكاثوليكي، لم يفت ذاك من عزمه ولم يتخلّ منذ ذلك العهد عن قناعاته الكاثوليكية التحرّرية والانتصار لها، مع الإصرار على البقاء تحت مظلّة الكنيسة. شارحا دواعي عدم هجرانه للكنيسة في كتاب «الاحتفاظ بالأمل»، بقوله : «داخل جماعة الإيمان هذه أستطيع أن أبني ما أريد بشكل نقدي وثابت، فتاريخ

1. Hans Küng, *La mia battaglia per la libertà*, Diabasis, Italia 2008, p. 15.

طويل أتقاسمه مع الآخرين... ولا أودّ الخلط بين الكنيسة وجهاز المسيّرين، وترك مهمّة تشكيل الجماعة إلى هؤلاء. فمغادرة السفينة بالنسبة إلى البعض عملية جريئة واحتجاج، أو بكل بساطة هي ضرورة، في حين بالنسبة إليّ هي خيانة ويأس، أأهجرُ السفينة بعد أن قضيت أجمل أيام عمري فيها حين تشتدّ بها الريح في يوم عاصف، تاركا إلى الذين أبحرتُ معهم حتى الساعة، مهمّة مصارعة الرياح العاتية ومكابدة الأمواج المتلاطمة من أجل النجاة؟»[2].

أولا : سطوة الماضي

يرى كونغ أن الكنيسة الكاثوليكية ثبّتت مشروعيتها الكانونية من خلال مسار محدّد، ألغت بموجبه ما سواها من شتى المسارات الموازية والمعارضة والنقيضة، وقد تدعّمت تلك المشروعية باحتكار وراثة السرّ الإلهي المدَّعى، المنبجس من القدّيس بطرس والمورّث مع البابوات اللاحقين. يقول كونغ : «بصفتنا من أبناء حقبة الأنوار، نحن ـ على خلاف القروسطيين أو الإصلاحيين ـ لا نستطيع أن نفهم بشكل حرفي، أو ما قبل حداثي، قصائد هوميروس... أو ملاحم غوليالمو تال... ولا حتى الكتاب المقدّس، علينا أن نُعمل أداة التأويل بشكل تاريخي ونقدي في الأسفار المقدّسة. ونحاول إرساء تأويل علمي، يوظّف كافة المناهج والأشكال والأنواع، بل أيضا تاريخ الحوافز، والتقاليد، والمدوّنات، والآثار المترتّبة. وبالأساس كل ما أميط اللثام عنه على إثر الحفريات الأثرية، وبالنهاية توظيف كافة النتائج الهامة، التي ترتّبت خلال العصور الأخيرة، عن الأبحاث السوسيولوجية والبنيوية، لذلك ينبغي معارضة أية واحدية منهجية»[3].

فعلى خلاف اللاهوتي الكاثوليكي المحافظ والمرتاب، كان كونغ حاضرا بنباهته الفائقة داخل المجتمع، وهو ما جعله يصوغ لاهوته ضمن جدل التحوّلات المجتمعية، ويتخذ مسافة من اللاهوت الكنسي الرسمي، الخاضع إلى تعاليم المؤسسة والمهتدي بهديها، والنائي عن مسايرة المستجدّات والتطوّرات. ولكن في غمرة سلوك ذلك المسلك، كان مؤمنا بوفائه إلى روح اعتقاده، معتبرا المؤسّسة الكنَسيّة الكاثوليكية مرتهنة إلى البراديغم القروسطي، الذي لم توفّق في التحرّر منه أو في تجاوزه.

2. Hans Küng, *Conservare la speranza*, Rizzoli, Milano 1990, p. 19.

3. Küng, *Ebraismo*, op. cit., p. 44.

يدرك هذا اللاهوتي المتمرّد تفرّق الناس من حول الكنيسة، وما تعانيه المؤسسة من خواء في المعنى، وتحوّلها إلى هيكل إكليروسي متصلّب. فهي حاضرة في المجتمع شكلاً لا روحاً، الأمر الذي نزع عنها بعدها الإنساني الخيّر، وحوّلها إلى مؤسّسة باحثة عن دعم سلطانها ونفوذها على غرار المؤسسات الدنيوية، التي باتت لا تختلف عنها في التراتبية الإدارية وفي كسب مصالحها، حتى صارت الروح الحالية للمسيحية متجلّية في افتقاد الروح. وتلك الأزمة البنيوية هي التي دفعت هانس كونغ إلى أن ينتفض على موت الكنيسة البطيء والتدريجي، الحادث بأيدي أبنائها وممن يدّعون حمل صولجانها[4].

ويقدّر الرجل أن المسيحية تعيش حالة انبتات عن جذورها وأصولها (الأناجيل والرسائل)، بات الولاء فيها إلى الأشخاص والإكليروس مقدَّما على الولاء إلى الناموس، لذلك يلحّ على العودة إلى الأصول واستلهام التجربة البدئية، المتبلورة عبر القرون الأولى. فهو يرى أن أزمة المسيحية تكمن اليوم في خضوعها إلى براديغم مسيحية القرون الوسطى، سواء في الممارسة الكهنوتية المتجلّية في الموقف الدوني من المرأة، أو في الإصرار على الإلزام العزوبي، الذي يمثل شرطا لازما لرجال الدين وللراهبات، إضافة إلى الإقرار بعصمة رأس الكنيسة. فهذه العناصر الثلاثة : دونية المرأة وعزوبة الإكليروس وعصمة البابا، هي المفاتيح الرئيسية التي تميز مسيحية القرون الوسطى، وهي في الحقيقة أعراف نشأت جرّاء أحوال اجتماعية محدّدة، ولا تزال تصرّ على الحضور في الراهن[5].

أدت تلك العناصر إلى ما نشهده اليوم، من تشكّل المعادلة الغربية الخطيرة، المتمثّلة في أن المسيحي يساوي الكاثوليكي، الذي يساوي بالتدرّج الرّومي. وهو ما رفضه هذا اللاّهوتي بقوّة باعتباره يتنافى مع مسيحية المسيح. لذلك يُلخّص كونغ فلسفته اللاهوتية للخروج من ذلك الضيق، في كتابه: «الكنيسة الكاثوليكية ملخّص تاريخي»، بتحديد أربعة عناصر أساسية لكنيسة الألفية الثالثة حتى تتجاوز إرث الدهور:

ـ عدم الالتفات إلى القرون الوسطى، وإلى زمن «الإصلاح المضاد»، بل ينبغي على الكنيسة أن تتطلّع بعيدا نحو الأصول المسيحية، وتركّز اهتمامها على المستلزمات التي يمليها الحاضر.

ـ ضرورة تخلّي الكنيسة عن طابعها البطريركي الذكوري، وتجاوز الصورة

4. Hans Küng, *Cristianesimo Essenza e Storia*, BUR, Milano 1999, p. 21.
5. Küng, *Conservare la speranza*, op. cit., p. 205.

النمطية عن المرأة.

ـ ألاّ تكون اعترافية، بل منفتحة، فتلغي بموجب ذلك كافة أشكال الحرمان والتخريس، عن الخصوم أو السائرين في مسلك مغاير، ممن ينعتون عادة بالعصاة والهراطقة.

ـ ألا تكون ذات طابع مركزي أوروبي، فتُشيع طبعة مسيحية خاصة، بل ينبغي أن تصطبغ بصبغة كونية"[6].

ثمة تقدير وإدراك لدى هانس كونغ لوطأة التاريخ الرقابي للمؤسسة الدينية، على روح التحرر داخل الكنيسة، وهو ما انعكس سلبا على ضمور الفكر الحرّ في المدرسة اللاهوتية الكاثوليكية. لذلك يلح على أن كنيسة المستقبل هي كنيسة متطهّرة بالأساس من أوزار محاكم التفتيش، التي لازمتها عبر القرون ولا تزال تثقل كاهلها حتى الراهن، وما برحت تخيم بظلالها، بحثا عن سلطة اهتزّت جرّاء التبدلات التاريخية. فما فتئت الكنيسة تلاحق اللاهوتيين التحرّرين في أصقاع العالم، كحرمانها في البرازيل لليوناردو بوف، وفي هولاندا لإدوارد سكيلبيكس، وفي فرنسا لجاك بوهيي، وفي الولايات المتحدة لشارل كوران، وفي المجر لجورجيو لانتي. فأزمة السلطة المتفجّرة من أخطر التحدّيات التي تواجه كنيسة روما.

والفتنة في الكنيسة اليوم عائدة في جوهرها إلى الخضوع لبراديغمات القرون الوسطى، التي تواصل ضغطها على التوجّهات التحرّرية حتى الراهن. فالكنيسة وفق كونغ، ينبغي أن تتخلّص من تقسيم المجتمع إلى طائفتين ذكور وإناث، درجة أولى ودرجة ثانية، كاثوليك وغير كاثوليك. لذلك لا يتوانى الرجل عن نعت المجلس الفاتيكاني بخضوعه إلى مافيا لاهوتية، يتربّع في وسطها المجلس البابوي[7].

ثانيا : نقد مؤسّسة الفاتيكان

التحق اللاهوتي هانس كونغ بالجامعة الغريغورية الحبرية في روما للدراسة منذ فترة مبكّرة، امتدت بين 1948 و 1955، سِيم أثناءها كاهناً سنة 1954، [8] ثم تلتها إقامة في باريس، على مدى سنتين، أعدّ خلالها رسالته بالمعهد الكاثوليكي، التي تناولت

6. Hans Küng, *La chiesa cattolica una breve storia*, Rizzoli, Milano 2001, p. 107.

7. C.G. Sallustio Salvemini, *Il potere temporale del papato*, Prefazione di Hans Küng, Il Ventaglio, Roma 1992, p. 10.

8. على غرار التفسير المسيحي المعتاد بدخول سلك الرهبنة، يفسر كونغ ذلك بـ«نداء الرب».
Küng, *La mia battaglia per la libertà*, p. 51-52 .

مسائل في اللاهوت الكالفيني، بشأن كارل بارث ونظرية الإثبات، وبين 1960 و 1995 اشتغل بالتدريس في جامعة توبنغن في ألمانيا، كما تقلّد الرجل مهام عدّة داخل حاضرة الفاتيكان، لكنه عبر تلك السنوات كان يراكم رؤاه النقدية للمؤسسة، ولم يفصح عنها إلاّ في مرحلة متأخّرة نسبيا، مع أواخر السبعينيات. فالرجل لم يحصل له انقلاب مفاجئ في مواقفه، بل لم تكن الظروف ملائمة للإفصاح عن آرائه، لما كان يقدّره من وخيم العواقب المرتقَبة، جراء أي خروج عن الخط الأرثوذكسي. وفي الحقيقة ليس هانس كونغ فردا منعزلا في الانشقاق على الكنيسة، بل هو قمة جبل الجليد العائم والمتخفّي، الذي يواري تيارا واسعا لا يجرؤ على الإفصاح بما صدح به، لما في الأمر من تهديد فعلي بالطرد والحرمان والعزل.

ما هي أهم الاحتجاجات التي يرفعها كونغ في وجه الكنيسة؟

عادة ما تتبجّح الكنيسة الكاثوليكية بأنها منفتحة على العلمانية ومتصالحة مع الحداثة، وألاّ خصومة بينها وبين المجتمع المدني، في حين لا تزال تصرّ حتى الراهن على عدم المصادقة على إعلان حقوق الإنسان في المجلس الأوروبي، والمسألة عائدة أساسا إلى أن الكثير من الفصول في القانون الكنسي الروماني قروسطية، وتتطلّب مواءمة وتحويرا. فمن ناحية حقوق المرأة، ما فتئت الكنيسة تحرّم استعمال موانع الحمل وتنفّر منها، هذا مع عامة النساء، أما مع الراهبات فلا تزال تستثنيهنّ من الترقّي الكهنوتي على غرار الرجال، إضافة إلى حرمانهن من الرّواتب والحصول على منح التقاعد، التي يتمتّع بها الكهنة ورجال الدين الذكور فحسب[9].

كما لا تزال الكنيسة تروّج نمطاً ذكورياً كهنوتياً، يتميز بالإلزام بالعزوبة، وقد أوقع ذلك الشرط تراجعاً كبيراً في عدد الرهبان والراهبات، إضافة إلى حصول العديد من التجاوزات والفضائح الأخلاقية داخل السلك الكنسي[10]. علما أن شرط العزوبة في الكنيسة لم تعرفه المسيحية البدئية، حتى منتهى الألفية الأولى. كما نتجَ عن تقلّص أعداد رجال الدين نقْص في الكفاءات المخوّل لها إقامة القدّاس والعماد والتثبيت، أوما شابهها من الطقوس، ويبدو هذا النقص جليا، لا سيما بين الناطقين بالألمانية[11].

أن أعدادا غفيرة طوّبها البابا الراحل كارول ووجتيلا، لكنه في الوقت نفسه تغافل

9. Curzio Maltese. *La questua. Quanto costa la chiesa agli italiani*. La Feltrinelli. Roma 2008. p. 53.

10. صدرت في إيطاليا في الفترة الأخيرة مجموعة من الأعمال تناولت الأزمة الخلقية داخل الكنيسة، خصوصا ما تعلق منها بالاعتداءات الجنسية على القاصرين. يمكن الاطلاع في الشأن على كتاب:

Federico Tulli. *Chiesa e pedofolia*. L'Asino d'oro. Roma 2011.

11. Hans Küng. *Scontro di civiltà ed etica globale*. Datanews. Roma 2005. pp. 11-12.

عن مظاهر التفتيش والمتابعة للاّهوتيين المنشقّين، أو المنظور إليهم بعين السخط، وفي التطويب مقصد سياسي وتجاري وراء العملية، لا يخفى على المتابع للشأن الكنسي[12].

وما يميز هانس كونغ تشريع نوافذ عمارته اللاهوتية على مختلف رياح الحداثة، والتغامل معها بعقل منفتح، بصفتها تعرض إشكاليات ناتجة عن تطورات اجتماعية، على خلاف الحذر الدؤوب الذي ميّز الفكر الكنَسي.

فالمسيحية تعيش أزمتها في قلوب الناس، وهو ما تكشف عنه الاستبيانات : ولم تدّخر الأزمة في ذلك حتى الدول ذات التاريخ الكاثوليكي العريق، التي تخيم فيها سلطة متنفّذة للكنيسة. لكن في مقابل ذلك التراجع الروحي للمسيحية ثمة حضور متقدّم للمؤسّسة، أو بالأحرى زحف على المجال العلماني في دول عدّة. فهي تضغط في البرلمان الأوروبي عبر المجموعة البرلمانية لـ«الحزب الشعبي الأوروبي»، وفي الأوساط الاجتماعية عبر مجموعات ضغط وحركات، مثل «الأبوس داي» في إسبانيا و«سانت إيجيديو» في إيطاليا، وفي الآن تكبح التنظيمات التي تبدي امتعاضاً من سياسة الفاتيكان أو البابا، عبر سحب الاعتمادات وكفّ التمويل عنها، وهو ما جرى مع تنظيم «اليسوعيين» لعدم قبوله بالعديد من الخيارات التي تسير فيها الكنيسة.

ثالثا : الكنيسة والموقف العُصابي من الإسلام

ما يميز هانس كونغ في خضمّ خصامه المفتوح مع الكنيسة، انفتاحه اللافت على الأديان الأخرى، لا سيما منها اليهودية والإسلام. فقد صاغ رؤى لاهوتية مسيحية تجاوزت ضوابط اللاهوت التقليدي الذي حددته الكنيسة. في كتاب «اليهودية» يشرح كونغ ذلك بقوله : «أنا مقتنع أن الوفاء للإيمان الديني الخاص - المسار الداخلي - والانفتاح على التقاليد الدينية الأخرى - المسار الخارجي - لا يتنافيان، لا بالنسبة إلى اليهود ولا إلى المسيحيين ولا إلى المسلمين أيضا، بل على خلاف ذلك، فقط بذلك الشكل يمكن إدراك التعارف المتكامل بينها من أجل حوار بنّاء، بغرض إحداث التحوّل المرجوّ في كلّ منّا»[13]. كان إيمان كونغ هو أن لا سلام لعالم لا سلام فيه بين الأديان، ولا سلام بين الأديان بدون حوار بينها، ولا حوار بين الأديان بدون بحث عميق في أصولها. وقد دافع في تنظيراته اللاهوتية التأصيلية، لما فيه من

---

12. Ibid., pp. 14-15.
13. Küng, *Ebraismo*, op. cit., p. 140.

التجاوز والمراجعة لمواقف الكنيسة من الأديان غير المسيحية[14].

تعرّض هانس كونغ في معظم مؤلّفاته إلى الأديان الإبراهيمية بشكل لافت، وهو ما دعاه إلى أن يخصّص لها ثلاثيته، التي تُعدّ الملخّص الأشمل لفلسفته[15]. حضر الإسلام فيها بوجه مغاير جذرياً عما نجده في القراءة الكنسية المتلخّصة في تصريح «نوسترا آيتات» المتولد عن المجمع الفاتيكاني الثّاني (1962-1965). فقد انتقد الرجل المواقف الراهنة، التي ما فتئت تحكمها رؤى قروسطية مأزومة، والتي لا ترى في الإسلام سوى بدعة كنسية ينبغي كشف زيفها، ولكن بأدوات ملائمة لعصرنا. ولكن قراءة هذا المفكّر للإسلام، تجاوزت المقاربات المسيحية، التي عبرت عن مواقف الكنيسة في عصر الحوار، بما متحت من التصريح المذكور، الذي عدّه البعض ثورة كوبرنيكية في الكنيسة، لكنه في الحقيقة لم يتجاوز اعتقاد «لا خلاص خارج الكنيسة» . Extra ecclesiam nulla salus-

من هذا الباب، يعدّ الرجل التعاملَ المسيحي اليوم مع الإسلام محكوماً برؤى موغلة في القدامة والثبات، في وقت تفرض فيه التطورات المستجدة على المسيحيين طرح أسئلة شتى: لماذا مليار ومائتا مليون ـ وهم في ازدياد مطّرد! ـ في المناطق الوسطى من عالمنا، من سواحل الأطلسي إلى الجزر الأندونيسية، ومن سهوب آسيا الوسطى إلى الموزمبيق، يدينون بهذا الدّين ؟ لماذا الإسلام أكبر الدّيانات العالمية بعد المسيحية، ويبدو في طريقه إلى تجاوزها يوما ؟ لماذا، بحسب اعتقادات أتباعه، ليس فقط الدّين الخاتم والأمثل، بل الأكثر قِدما وكونية أيضا ؟ لماذا وفّق في لمّ شمل عائلة دينية كبيرة معا، من أناس مختلفين كثيرا، أمازيغ رحّل، وعرب من الشرق الأوسط، وأفارقة من غرب إفريقيا وشرقها، وأيضا أتراك وبوسنيين وألبان وفرس وباكستانيين وهنود، وصينيين وماليزيين، تقريبا من كافة أصقاع العالم، رغم كلّ اختلافاتهم الثقافية؟[16]

ولئن انشغل في كتاب «الإسلام : الماضي والحاضر والمستقبل» بمسائل حضارية، تعلّقت أساساً بأزمة الإسلام اليوم، من حيث مولداتها التاريخية، فإن بحثه عموماً يعدّ قراءة جادة في تتبع مظاهر وهَن الإسلام وكيفيات تفاديها، تجاوز فيها مقول الكنيسة العُصابي والمضمر بأنّه نحلة.

14. Vedi Hans Küng K.-J. Kuschel, *Per un etica mondiale. La dichiarazione del parlamento delle religioni mondiali*, Milano 1995.

15. Küng, *Ebraismo*, op. cit.

Cristianesimo Essenza e Storia, op. cit.

Islam: Passato, Presente e Futuro, op. cit.

16. Küng, *Islam: Passato, Presente e Futuro*, op. cit., p. 8 .

فلم يفتأ كونغ يلحّ على ضرورة الانفتاح الحقّ على الإسلام، وتجاوز الخطاب العاطفي الخامل السائد في الحوار. فمثلا يعتبر هانس كونغ محمّد (ص) نبيّاً، وفق البراديغم النبوي الإنجيلي، وهو شخص لم يخرج عن محدّدات النبوة في الأسفار الكنسية التأسيسية. ومن هذا الباب يقرّ وينادي بالاعتراف بنبوة محمّد من جانب الكنيسة، وإلاّ فإن نداءها للحوار زائف، يفتقد إلى الأصالة. فكيف السبيل إلى حوار مع المسلمين، وركن النبوة لديهم ملغي أو مكذَّب. فلا حوار صادق ونزيه مع المسلمين ونبيهم في عداد الأنبياء الكذبة؟

ذلك أن عمل الرّوح القدس مستمرّ في الكون حتى بعد المسيح، وأن ظاهرة النبوة حاضرة في التاريخ بفعل روح الرب، هكذا يأتي في رسالة بولس إلى أهالي كورنثيا (12.28)، التي تفصح عن تواصل التعبير عن رسالة المسيح. ويتابع هانس كونغ شرح موقفه قائلا: ضمن سياق العهد الجديد، وحتى بعد المسيح، يمكن حضور أنبياء جدد يعبرون عن الإرادة الإلهية، والأكثر جلاء في هذا السياق محمّد[17].

رابعا: لاهوت المحرومين

تـحاول الكنيسة الكاثوليكية في روما الاستحواذ على المشروعية الكانونية في التعبير عن اللاهوت الأصيل، متجاوزة حقيقة أن كل لاهوت تعبير عن واقع اجتماعي بأدوات فكرية إيمانية. مثلت تلك النقطة الخلافية جوهر التصادم المعلَن بين المؤسّسة في روما وكنائس الأطراف، في إفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبية. ومن هذا الباب تصرّ على التحكّم بمنح المشروعية التمثيلية إلى كرادلة وأساقفة الأطراف، أوسحبها منهم. وقد شكلت تلك النقطة مربط الفرس في الخلاف المعلن بين الكنيسة الوطنية في الصين والكنيسة المصطَنعة من الفاتيكان في ذلك البلد. فالصين ما فتئت تصرّ على مقولة ماو الشهيرة «حتى السماء في الصين هي صينية»، وهو السياق نفسه الذي ولّد الخلاف مع لاهوت التحرر، في رفضه الخضوع اللامشروط إلى روما.

في كتاب «غياث الأواخر»[18]، ينحو هانس كونغ باللائمة على لاهوت التحرّر لتحالفه مع قوى ثورية اشتراكية في جنوب القارة الأمريكية. والحقيقة أن مغالطة

17. Küng, *Cristianesimo Essenza e Storia*, op. cit., p. 53.
18. Leonardo Boff Hans Küng Norbert Greinacher, *Il grido degli ultimi. La chiesa dei poveri tra nord e sud del mondo*, Datanews, Roma 1997, p. 47.

كبيرة تسيطر على أذهان الكثير من الدارسين في الغرب، هي أن الثورة مرادفة للعنف الممقوت. وبالتوازي يسود فهم سكوني للمسيحية صدّر صورة مهادنة للمسيح، وتتنافى مع واقع النص المقدّس : وإلا كيف نفسر أو نؤوّل حضور أقوال المسيح. «جئت لأشعل نارا في الأرض، كم وددتُ أن تكون قد اضطرمت» (لوقا 12 : 49)، أو «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض. ما جئت لألقي سلاما، بل سيفا» (متى 10 : 34).

عموما يبقى كونغ، على مستوى الموالاة للمحرومين والتحزّب ضد القهر والظلم الاجتماعي، بعيدا ونائيا عن الانسجام مع خطاب لاهوت التحرّر، رغم محاولاته التقرّب من هذه المدرسة، لما لها من صيت ونفاذ.

2. لاهوتيٌّ يتأمّل الإسْلام

على مدى الخمس وعشرين سنة الأخيرة، خصّ اللاّهوتي هانس كونغ الأديان الثّلاثة باهتمام خاصّ أيضا، صاغ خلالها، إضافة إلى أعماله الأخرى، ثلاثيّة متعلّقة بالأديان الإبراهيمية، كان مستهلّها عملا بعنوان «اليهوديّة» (1991)، ثم «المسيحيّة» (1994)، وأخيرا «الإسلام: الماضي والحاضر والمستقبل» (2005)[19].

وبعبارة موجزة هو رجل دين كاثوليكي تجاوز ضوابط المؤسّسة، أراد العودة بالكلمة المسيحية إلى نقاوتها وألقها بعيدا عن وعثاء السّياسة التي صارت تتحكّم بصدقيتها. ولجرأته ونباهته عُدّ أخطر عقل منشقّ عن الكنيسة الكاثوليكية في الزّمن المعاصر، رغم أن الخروج عن فكر المؤسّسة يمثّل مهلكة أحيانا، لكنّ الرّجل من تلك الطّينة التي لا تبالي، فكأنّه يصدح عاليا مع الخيّام :

لو كان لي كالله في فلك يد   لم أبق للأفلاك منْ آثار
وخلقت فُلكاً يدور مكانها   ويسير حسب مشيئة الأقْدارِ

إذ داخل موجة الرّجعة إلى مقولات القرون الوسطى، التي يمرّ بها الغرب في وعيه بالإسلام، يحاول هانس كونغ تصويب ما اختلّ، فيصف حالة التراجع الخطيرة قائلا: «عقب انتهاء الحرب الباردة، مثّل صموئيل هتنغتون دعامة إيديولوجية قوية لإيجاد شرعيّة إلى الآلة العسكريّة الأمريكيّة الضخمة، وبشكل أو بآخر لخلق مناخ ملائم إلى حروب لاحقة. عبر صياغة بديل تنتقل فيه صورة العدوّ من الشّيوعيّة إلى الإسلام»[20]

19. Küng, *Islam: Passato, Presente e Futuro*, op. cit.
20. Ibid., p. 6.

فبالنسبة إلى جلّ الأوروبيين، تبدو أديان الصّين ـ الكنفشيوسية والطّاوية ـ نائية ومجهولة، فهي «شرق قصيّ»، وليست خطيرة بالمرّة. كما تبدو أديان الهند ـ الهندوسية والبوذية ـ إلى العديد أدنى قربا وأوفر إلماما بها، وقد تبدو إلى البعض وديعة ومسالمة ولا تتضمّن تهديدا، فهي لا تجمعها حدود صراع مع الدّول المسيحيّة؛ رغم أن الأصوليّة الهندوسية المتصاعدة والعنيفة بدأت تطلّ في الهند مع منتهى القرن المنصرم. أما الإسلام، الذي تشترك المسيحية معه، في عدّة آلاف من الكلمترات فهو يمثّل دائما تهديدا مفتوحا. فعالم السياسة الأمريكي صموئيل هتنغتون، يصرّح علنا، سنة 1993 : «حدود الإسلام ملطّخة بالدّماء»[21]، ويرد كونغ وهل حدود المسيحيّة بخلاف ذلك؟

لقد صارت المسارات جليّة، إمّا الصِّدام بين الدّيانات والحضارات، المؤدّي إلى حروب بين الأمم، أو الحوار كدعامة للأمان والسّلام. فأمام مخاوف الاقتتال التي تتربّص بالإنسانية جمعاء، أوليس حريّا، عوضا عن تشييد صروح العداوة، حجرا حجرا، وإعلاء جدران الأحكام المسبقة، مدّ جسور الحوار مع الإسلام؟

تفرض تلك الأمور ـ كما يقول كونغ ـ على المسيحيين وعلى غير المسيحيين طرح أسئلة من جنس : ما السرّ فعلا وراء قوّة الإسلام وسحره؟ ما هي مصادره وقيمه ورموزه؟ وأيضا : ما الذي يشغل الحياة اليومية الإسلامية، وما الذي تنبني عليه السّياسة والثّقافة والفنّ في ذلك الدين؟ وبالنهاية، ما هي نقاط الضعف والنقص، التي ينبغي على المسلمين طرح أسئلة نقد ذاتي بشأنها؟[22]

أولا : صورة الإسلام العدوّ

تبرّئ صورة العدوّ ـ المنتَجة غربيّا ـ الذّات، يعبّر كونغ عن ذلك قائلا: لسنا «نحن» (أمريكان وأوروبيون وإسرائيليون)، بل العدوّ الإسلام، فهو يتحمّل المسؤولية تامّة! تلك الصّورة ترسي الوفاق، حتى وإن كان بيننا خلاف في الغرب، فإن ذلك يجعل منّا متحالفين ضدّ عدوّ، ضدّ «مملكة الشرّ» وضدّ «محور الشرّ»! فعدوّ مشترك يشدّ أزرنا، كما يقويّ النّاتو ويمتّن الصداقة الأطلسيّة. يجعلنا معا، ويدحض الانتقادات ويهمّش كلّ أصحاب الآراء المغايرة. فصورة العدوّ تدعم فكرة التكتّل، كما تقوّي الاستقطاب، فإن كنّا غالبا لا ندرك بفضل أي قيَم نتآزر، فإننا نعرف دائما

21. S. Huntington, *The Clash of Civilization?* . in -Foreign Affairs- 72, n. 3 (1993), pp. 22-49.
22. Küng, *Islam: Passato, Presente e Futuro*, op. cit., pp. 8-9.

مع من نتنازع. ذلك أن الجبهات جليّة، فالكلّ يعرف أين مكانه وأين موضع الآخر. فصور العدوّ تصنّف الجميع في معادلة مانوية قوامها ثنائية صديق ـ عدوّ.

ثم يستدرك كونغ على ما تردّت إليه الأمور، ليجد عزاء في أن صور العدوّ غير أزلية، وليست حاجة ثابتة. فليست فقط متحوّلة ـ مثلا من «الرّوس» إلى «العرب» ـ لكن بالإمكان إصلاحها أيضا، إذا ما صار الأعداء أصدقاء ـ فرنسا/ ألمانيا ـ، ويمكن أن تصبح رخوة ـ الشيوعية ـ. كما يمكن أن يتمّ تجاوزها من خلال التمركز مجدّدا على مشاغل مشتركة، أمام التهديد النّووي أو الأزمة البيئية، حيث يمكن أن تنكبّ عليها البشرية جمعاء، المسؤولة عن مصيرها، وهو ما يشمل الإسلام أيضا.

فوفق كونغ، هناك أناس لا يستطيعون العيش بدون هاجس العدوّ. مثل ما يصدر من قلاع الأصوليّة المسيحيّة : «الإسلام ينشد السيطرة على العالم! إنه إيمان زائف مضاد للمسيحية، غير متسامح وعنيف يهيمن على شطر العالم»[23]. كذلك هناك موقف مشابه، مضادّ للإسلام مبدأ، لم يتواجد فقط ضمن تجمّعات اليمين المتطرّف المسيحي أو اليهودي، بل حضر أيضا ضمن توجّهات العديد من الدّول المصنّعة. فعندما تُظهِر وسائل الإعلام الغربية المسلمين، فهي في غالب الأحيان تقدّم ناطقين متعصّبين باَسم الدّين، بلحى كثة، أو إرهابيين شرسين، أو شيوخ بترول متخمين بالثّراء، أو نساء محجّبات. ليس هناك شيء يسرّ، وبالتالي، إذا ما كانت صورة الإسلام في الغرب مزعجة، فإنّه يتميّز :

ـ باللاّتسامح نحو الدّاخل : فهو دين شمولي، ينتج حماسة ولامعقولا وتعصّبا وهستيريا، ويحبّذ إذلال الأقلّيات المسيحية ويضطهد بشكل عنيف المنشقين مثل البهائيين والأحمديين.

ـ بالجهاد ضدّ الخارج : فهو دين عنيف، يرنو إلى غزو العالم، وأمام ذلك ينبغي الحذر الدائم منه.

ـ بالتخلّف : فهو دين متشدّد، بقي متجمّدا في القرون الوسطى، ومن خاصياته اللاّتحضر، واحتقار النساء، ورفض الحوار. داخل هذا الجو القاتم يتساءل كونغ هل بالإمكان إرساء حوار جادّ مع المسلمين كما يُدّعى؟

لذلك يُبدي الرجل رفضا لما يسود في الغرب تجاه الإسلام قائلا : ينبغي أن أعلن الحرب على هؤلاء التبسيطيين الخطرين، الذين ينعتهم بـ«صنّاع الرّعب»، حيث

23. Ibid., p.18.

يقدّمون إعلاما أحاديا، يقوّي الأحكام المسبقة المضادة للإسلام، ويسطّحون كافة وجهات النظر بين المسلمين من جانب، وبين اليهود والمسيحيين من جانب آخر، عبر «صراع أملاه القدر بين أبناء إبراهيم»، وفي ذلك يمر التبسيطيون بصمت على كثير من الأوجه الإيجابية[24].

ثانيا : حقبة الجهل

يُقارِن كونغ التبسيط الغربي السائد اليوم مع الجهل الأوروبي القروسطي بالإسلام، فلا يجد تباعُداً بينهما. فكيف كانت حالة المعرفة بالإسلام في أوروبا الغربية حتى يبلغ تلك المقارنة؟ لقد شاعت في العالم الإغريقي سلسلة من الأحكام : محمّد منافق، وأخرى مصاب بداء الصرع، أو مسيح دجّال، أو خادم للشيطان. وقد تضافر الأمر مع شيوع أساطير، مثل أن راهباً مسيحياً ـ قتِل لاحقا من طرف محمّد ـ هو الذي علّمه القرآن؛ وأن حمامة أكلت من أذنيه حبّ القمح صارت بالنسبة إليه روحاً قدسياً ووحياً؛ وأن قبره في مكّة معلّق في الهواء نتيجة قوى التجاذب.

لم تتوفر أية معرفة يقينية عن الإسلام، إلى حدود 400 سنة بعد وفاة محمّد : إنها «حقبة الجهل»! فقط على إثر النتائج الإشكالية المترتبة عن الحروب الصليبية الأولى، شدّ رئيس دير كلوني الأخير بطرس الجليل الرِّحال نحو إسبانيا سنة 1142م، خالصا إلى إمكانية دحضِ الإسلام بقوّة الكلمة وحدها. فبدأ دراسة المصادر الإسلامية بعناية، وتحت إمرته أنجِزت سنة 1143م، أولى ترجمات القرآن إلى اللاّتينية، من قبل الإنجليزي روبارت دي كَتون، التي نُشرت مرفقة بتعليقات حجاجية ـ جدلية لبطرس ضد الإسلام. عُدّت حجر الأساس في دراسة الإسلام، ووَضعت حدّا لـحقبة الجهل. فللمرّة الأولى توفّرت للغرب وسيلة جادة لدراسة الإسلام[25].

ثالثا : البندقية «عاهرة الأتراك»

انطلق التحقير ورفض كل ما هو عربي، بما في ذلك اللّغة، مع فترة النّهضة. فخلال العام 1530م أحرق البابا كليمنت السّابع نصّ القرآن العربي بعد نشره مباشرة، أمام التهديد العسكري المتنامي، الذي مثّله الأتراك للمسيحية (1529م أمام أبواب

24. Ibid., p. 20.
25. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge/Mass. 1962, p. 37.

فيينا، 1541م غزو بودابست!). فقد تم صدور النص القرآني في البندقية التي كانت تتعاون، منذ أمد، مع الإمبراطورية العثمانية، بصفتها قوة سياسية كبرى في شرق المتوسط، مما أثار نقمة عليها ونعتها بـ«عاهرة الأتراك».

إذ حتى دعوات الإصلاح المتعالية في الأوساط الكنسية، لم يواكبها إصلاح باتجاه رؤية الإسلام. فقد صرّح لوثر من جانبه، بالموافقة على ترجمة القرآن ونشره، لكن مقصد ذلك أن يعرف كلّ امرئ أيّ كتاب ـ والذمّ لِلُثور ـ ملعون هذا، وفاسد ومليء بالأضاليل والبدع، وأيّ صنف من الشناعة يحوي! فلوثر بسبب التهديد العسكري الدّاهم، وبسبب خشيته الذاتية الأبوكاليسية كانت تسيطر عليه رؤية شيطانية للمسلمين وللعتاة الأتراك، بصفتهم خدم الشيطان. ففي تلك الحقبة، التي يوشك أن ينقضي فيها العالم، ما كان محمّد سوى نبي كاذب تدفعه الغريزة، وما الإسلام سوى نقيض للمسيحية. وقد تواصلت المواقف نفسها من النبي محمّد وشاعت إلى قرون لاحقة، فنجد كتاب فولتير «محمّد» يُعرَض في المسرح في مدينة ليل خلال 1741م، معبرا فيه صاحبه عن احتقار له، وعارضا إياه بشكل مهين كرجل سلطوي. ولكن في فترة لاحقة، مع لويس ماسينيون، يشهد الأمر تحوّلا، حيث يقف ضدّ ذلك التمشّي، طالبا من المسيحيين القيام بـ«ثورة كوبرنيكية روحية»، ويعرض التآلف بين دين الأمل (اليهودية)، ودين المحبة (المسيحية)، ودين الإيمان (الإسلام).

رابعا : تخلّف المسلمين

كما تشغل كونغ في كتابه المخصّص للإسلام مسألة تردّي حالة العالم الإسلامي وتخلّفه، فكأن المشكلة تهم حضارته، لذلك يطرح تخمينات من باب: كيف يجرؤ رجل دين مسيحي ويحشر أنفه في مناقشات وشؤون «داخلية للمسلمين»؟ إنه تحدّ أيضا للقارئ المسيحي : أن يجرأ رجل لاهوت مسيحي على الذهاب قدماً للقاء المسلمين حول العديد من الإشكاليات. ولكن الرؤية الشاملة للأديان الثلاثة هي التي عمّقت لديه ذلك الالتزام الإبراهيمي بمصيرها.

فهو يرى أن معالجة مسألة التخلف، ينبغي ألاّ تُفسّر سطحياً، عبر عوامل عسكرية أو اقتصادية أو سياسية مباشرة، ولكن من خلال وعي بالعمق الرّوحي ـ العقلي، كما تم التعبير عنه في الفلسفة واللاّهوت والقانون والتصوّف؛ إذ لن يتيسّر التطلّع إلى الانتصار العسكري، وإلى الرفاه الاقتصادي، وإلى الحرية السياسية، سوى

بالبحث عن العلوم والمعارف والفهم؛ ولن يتواجد الإبداع وتنبت الأفكار الجديدة إلاّ في حضن ثقافة تتميّز بالشّغف المعرفي.

لذلك يوغل كونغ في تقصّي جذور التخلّف، كونه لم يبدأ مع العصر الحديث الأوروبي، بل منذ القرن الثّاني عشر، مع هجران الفلسفة، المعبّرة عن استقلالية الفكر العلمي. ففي تلك الحقبة صار ممتنعاً في الإسلام الحديثُ عن حرّية جديدة في الفكر والعمل، أي إبداع التصنيف وخلق سبل مستجدّة للعيش؛ عندها تمت، وفق كونغ، فرملة حراك الثقافة الإسلامية والعلوم والتقنية، وهو ما منع «ظهور العلماء» طيلة قرون. فعمَّ قحط في الداخل وهيمنت أرثوذكسية مضادة للعقل والحرية، منعَتْ في الإسلام، تحديدا عشية النهضة الأوروبية، تطوّر العلوم والتقنيات الحديثة. صارت الجامعات وفضاءات التدريس رهن استهلاك علوم جامدة تتناول الشريعة والحديث، فأي جدوى للمعرفة القرآنية، إذ ما كان هناك جهل بالواقع، وإلى أي شيء يصلح التكوين الدّيني إذا ما كان التعليم قاصرا؟ ولم يكن المناخ مشجّعا على بروز العلماء، ولم تتوفر المقدرة على طرح أفكار مستجدة، أو إنتاج إبداعات علمية مستحدثة، أو اكتشافات تقنيات، أو مبادرات اجتماعية. فالنقد الذاتي ما كان متاحا، أُستعيض عنه بما هو متواجد، لذلك لقيت جلّ محاولات التنوير صدّا. وهي حالة تتناقض كليا مع ما عرفته المجتمعات الإسلامية في سابق عهدها، فقد شارفت مستوى من التسامح، جعل اليهود المطارَدين والمسيحيين المنشقّين يجدون فيها ملجأ. ويستشهد كونغ بقول لبرنار لويس ورد في كتابه «أين يكمن الخطأ ؟ صراع الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط»: لقد قدّم العالم الإسلامي في العصور الوسطى حرية محدودة، مقارنة بالمعايير الحديثة، لكنه منح حرية أكبر مما يتوفّر في أي مجتمع آخر سابق أو معاصر، أو في غيرها من المجتمعات اللاّحقة[26].

ثم يتساءل كونغ، أين تكمن عناصر العقم الفكري في العالم الإسلامي خلال الفترة الحديثة؟ قائلا : أريد الإجابة بشكل جوهري : ليس الإسلام بذاته السّبب، ولا نمط فكري بعينه، ما دام ضمن إطاره الزمني؛ تطفو المشكلة حين يتمّ تكرار النّمط وتأبيده بما يتجاوز حيزه التاريخي. فالأنماط الدّينية تملك قدرة عالية على المقاومة والعيش، لا سيما في الحالات التي يطغى فيها الطّابع المؤسّساتي على الدّين، فتكون

26. Bernard Lewis, *What Went Rong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, London 2002, p. 156.

النتيجة العقم الفكري[27].

ومع أنه حدث أثناء الفترة الحديثة تخلّص نسبي من هذا التأبيد للأنماط الفكرية المتجاوَزَة تاريخيا، بتسريح طاقات هائلة ثقافية وفنية، فإن المجال الدّيني المركزي لم يشهد أي تحوّل جوهري في نمطه. فقد بقيت الحكومات العربية ـ وفق كونغ ـ متوجّهة نحو الشّكل الإسلامي التقليدي، وكذلك الأتراك أيضا، كما بقيت المنطقة الماليزية الأندونيسية مرتبطة بعمق بالثقافات غير الإسلامية، التي غشاها طابع إسلامي سطحي ليّن.

خامسا : أيّ إسلام يريد المسلمون ؟

يذهب كونغ إلى أن ما سيكون حاسماً في المستقبل، لن يكون خيار «العالم» أو «الغرب» لنمط معين من الإسلام، بل خيار المسلمين أنفسهم. فقد سادت في تاريخ الحضارة الإسلامية معايير مختلفة:

- معيار الجماعة الإسلامية البدئية.
- معيار الإمبراطورية العربية.
- معيار الإسلام الكلاسيكي للدّين الكوني.
- معيار الحداثة[28].

يقول كونغ : لقد توقّفتُ في العديد من المناسبات عند مسألة النّمط، ففي تاريخ العلوم الطبيعية، يتم تجاوز المعايير القديمة فورا، بمجرد تسْفيه المعطيات الرّياضية والتجريبية جدواها. فتُهْجر في الحين ولا يُلزَم أي طالب في علم الفلك، مثلا، بدراسة النظام الشمسي البطليموسي، المتجاوَز من النظام الكوبرنيكي. لكن في تاريخ الأديان، تستمرّ المعايير القديمة بالتواجد، وعادة في مجمل الحالات مصحوبة بتغيرات قوية. فعلى غرار ما حصل في اليهودية والمسيحية، حصل في الإسلام أيضا، حيث ظهرت أنواع من الصراعات الداخلية ليست هيّنة، خلقت تعاصرا بين المعايير المختلفة والسائدة، ذات الخاصيات اللاّهوتية أو الإيديولوجية، مع مفاهيم مغايرة للواقع ولأنماط العيش.

فممّا لا ريب فيه، مثلما ثلَمَت، في أعين العديد، التراتبية الكاثوليكية الرومانية

27. Küng, *Islam : Passato, Presente e Futuro*, op. cit., p. 470.
28. Küng, *Islam : Passato, Presente e Futuro*, op. cit., p. 541.

ـ فترة صلافتها وصلابتها ـ مصداقية المسيحية، هكذا حدّت التراتبية الإسلامية غير السّمحة والدوغمائية من صِدقية الإسلام. ففي إيران، مع كثير من الفئات الجديدة، عُدّ الإسلام تجاوزا، ولكن بسبب هذه العوامل من الصعب على الطروحات الإسلامية الإيرانية في الزمن المعاصر أن تصير نموذجا تتطلّع إليه جموع المسلمين. لذلك، يؤيد كونغ ما يذهب إليه عالم الاجتماع الفرنسي جيل كيبيل، عندما يحلّل بشكل مختلف مسار الحركات الإسلامية في الرّبع الأخير من القرن الماضي، فتتبين له حاجة تجاوز الطروحات الإسلامية المناضلة، لأنها لم تف بوعودها في تطوّر حرّ، اجتماعي وديمقراطي للشعوب الإسلامية. إذ يتساءل بعض المسلمين اليوم ما إذا كان بلوغ الهدف متيسر التحقق من خلال طرق مسارات مغايرة؟

سادسا : مستقبل العالم الإسلامي

لقد هزّت العالم الإسلامي، خلال القرن العشرين، تحوّلات هائلة ومطّردة. فمعظم البلدان، كلّ على حدة، تبدو مقودة بحكومات تستبطن مبادئ جدّ متغايرة : موالية إلى الغرب أو مضادة له، رأسمالية أو اشتراكية، كذلك مختلفة في الحدة السلطوية. كما أن التخوم بين مختلف التيارات رخوة، والتحالفات بين مختلف الأحزاب والتجمعات متحوّلة.

لتلك الأسباب، يلوح مستقبل الإسلام في القرن الواحد والعشرين غير قابل للتوصيف المضبوط، إذ يبدو مشرّعا على احتمالات عدّة. كما أن هناك في الإسلام تعدّدا في النظرية والتطبيق يهوّن من ذلك الإقرار بمستقبل مضبوط. فلا أحد بإمكانه الرّجم بالغيب، لأن التكهنات الممكنة عديدة.

لقد لخّص رئيس الوزراء الماليزي السابق مهاتير محمّد، في خطاب التوديع، إشكالية العالم الإسلامي بقوله : «شئنا أم أبينا، علينا تغيير الطريق : لا يتعلّق الأمر بتغيير الدّين، لكن بتغيير الشكل الذي نستعمل به تعاليم ديننا في الوضع الراهن. العالم اليوم شهد تبدّلا كلّيا عمّا كان عليه خلال القرن الإسلامي الأوّل»[29].

فبعض الظواهر من شأنها أن تؤثّر على منطقة هامة من العالم الإسلامي وهي البلاد العربية، المتكوّنة من 22 دولة، وبمجموع سكاني يناهز 300 مليون نسمة، ثلثاهما

29. Küng, *Islam: Passato, Presente* e Futuro, op. cit., p. 557.

أعمارهم دون الثلاثين، وفي المستقبل القريب، خلال سنة 2020 مرشّحة أن تبلغ بين 410-459 مليون نسمة! ما هو مستقبلهم في هذه الحالة ؟ أعليهم بالهجرة ؟ أصحاب الشهادات بإمكانهم ذلك، فبين العامين 1995-1996 ترك 25% من المجازين بلدانهم الأصلية، وفي غضون العامين 1998-2000 هجر 15.000 طبيب العالم العربي. فهذه الظاهرة وشبيهاتها ليست حالات هامشية، لكنها مشاكل بنيوية، تكمن أسباب دقيقة وراءها : رداءة التسيير الحكومي، سوء الأداء والتصرف، الفساد، المحسوبية المنظمة، الشّره المتملّص من أي رادع.

علاوة على ذلك، تبدو مصاريف التسلّح في البلدان العربية ناخرة للاقتصاد العام، إذ يساوي معدّلها 6% من نسبة الدخل القومي الخام لكل بلد على حدة، في حين لا تتجاوز المصاريف في الدول الغربية 2% من الدّخل القومي الخام، وفي الولايات المتحدة فقط تبلغ 4.5%.

كما يرفض حكّام البلاد العربية الشروع في إصلاحات جوهرية خوفاً من فقدان سلطاتهم. فالذين يتحكمّون بغيرّهم، يسعون أن تبقى الأمور على حالها، وهو ما لا يجوز. فتقرير الأمم المتحدة يدعو إلى ضغوط اقتصادية وسياسية على الأنظمة السلطوية العربية، حتى تتخلّى عن بعض المواقع وتلتزم أكثر بمستقبل شعوبها، لكن لن يحدث التغيير في الأساس، ما لم يكن نابعا من إرادة الشعوب ذاتها. تلك خلاصة كونغ في نظرته إلى التحول داخل البلاد العربية.

3. بولْ تلّيش يُسائل جوْهرَ الدّين

يمثّل بول تلّيش (1886-1965م) إحدى اللحظات المتوتّرة في تاريخ اللاهوت المسيحي الحديث. ذلك أن التشكّل الفكري لهذا الراعي الديني، فضلاً عن التحولات الفكرية العالمية التي كان وقعها مؤثرا عليه، طرحت أمامه حزمة من الأسئلة الحرجة بشأن علاقة اللاهوت بالثقافة وبالتحوّلات الاجتماعية والتاريخية. وقد عبر عن ذلك منذ إلقاء أولى محاضراته الهامة بعنوان: «فكرة لاهوت الثقافة»[30]. فضمن أي تأويلية يمكن للدين أن يجاري بنى التفكير الحديث، خاصّة وأن التأقلم مع أنظمة الوعي الحادثة مشروط بطروحات تأويلية مستجدة للنصّ المرجعي المأسطر قراءةً وفهماً؟

فبول تلّيش واحد من تلك الثلّة التي استشعرت ضرورة التجديد في التاريخ، من خلال السعي إلى إعادة تشكيل نسق الحقائق الوجودية وصياغتها، بصفتها عملية مطروحة على كل جماعة بشرية، وبصفتها تأتي ضمن الوفاء للمنطلق، للمرجع، والالتزام بالواقع وتحوّلاته، داخل توازن رؤيوي.

أولا: لاهوت الثقافة

ليس خافيا ما لقيه الدين المسيحي من مقاومة شرسة خلال القرون الأخيرة، أخرجته من بُنَى التفكير الغربي، لتلقي به بعيداً داخل كهف المشاعر الخاصة، والحنين للفضاء الأسطوري المتخلّد في اللاوعي البشري. ولكن معاودة تأسيس خطاب الدين

---

30. Fulvio Ferrario, *La teologia del Novecento*, Caroci editore, Roma 2011, p. 98.

في العقل والوجدان الأوروبيين، تبقى إحدى المغامرات الشائكة، إن لم نقل الميؤوسة في ظلّ حملات الاجتثاث والمصادرة، الممتدّة من الظاهري إلى الباطني، أو بشكل أعم من الاجتماعي إلى النفسي. ذلك أن الإبعاد المتواصل للدّيني من الحقل الثقافي، والمتأتي من افتقاد أواصر الثقة المعرفية والوجودية من الناطق والمنطوق الدينيين، خلّف اندحاراً لكل ما هو روحي في الغرب، وولّد حصرا له داخل أقبية الأديرة والكنائس. وانطلاقا من واقع الهشيم الكارثي الذي بلغه الدين، حاول بول تليش بعثه مجددا داخل المنظومة الثقافية، وفق ما يسمّيه لاهوت الثقافة. فهل من السهل بعد غياب تجربة الله، وحلول تجربة العدم، أن ينبعث الميتُ مجدداً ؟

ضمن هذا الواقع الذي عاشه الدّين يندرج المشروع التلّيشي. وبقدر إيمان صاحبه بالرسالة الدينية، كان في الآن نفسه شديد الحرص على الانخراط الواعي في قضايا العصر وتطلّعات الناس. إن التساكن بين جوهر المسيحية ومنطق العصر الحديث، دون تضارب أو تقابل بينهما، مثّل إحدى الزوايا الأساسية في العمارة التلّيشية. ولا يعني أن الوعي التليشي بالمسيحية كان وعيا براغماتيا باحثا عن تجاوز حالة الفصام مع العصر، جراء الاستنكاف عن الدنيوي طيلة قرون خلت، ولكن الأمر نابع من إيمان بحدوث تشوّه في الجوهر الرسالي، تشوّه مسّ النص، وتشوه مسّ الوعي بالنص أيضا، بفعل التحوير الكريغمي المتسرّ عليه، الذي حدث في المسيحية ولم يُلتفت فيه إلى نتائج مدرسة نقد الأناجيل.

ينضاف إلى هذا، الانحصارُ داخل الفعل الطقسي والشعائري، الذي كان بمثابة الفاجعة التي استفاق عليها تلّيش، من خلال تقسيم العالم إلى عالمين: عالم قيصر وعالم الله. ولذلك أتى مشروعه التوحيدي معاكسا لحركة علمَنَة تقسّم العالم، تجذرت داخل النفوس والعقول، لدى الشقين الديني واللاديني على حد سواء. وهنا تبدو جسامة مهمّته. فقد استفزّ بول تليش، الذي انخرط في العمل السياسي الاجتماعي التزاما ونشاطا، إلغاء الجانب الدنيوي، المكوِّن الرئيس للرسالة المسيحية الصادقة كما يرتئي. فهاجس التأثيم للدّين، من خلال دسّه وحشره في الدنيوي، ما كان ليحضر لدى بول تلّيش، باعتبار ثنائية مقدّس/ مدنّس ملغية لديه، وبصفتها إحدى القرارات المشوهة لمفهوم الدين في العقل الحديث، الذي قسّم الكون إلى سماوي وأرضي، أخروي ودنيوي.

فالتمييز السائد بين المقدّس والمدنّس في التحليل الظواهري، لا يجد موضعاً أو

اعترافاً من الوعي التلّيشي. ولعلّ تلك الرؤية تعود بالأساس إلى وعي أصيل بفيض الكون الكلّي عن الإلهي. وتتطور إعادة بناء الوحدة في العالم مع تلّيش إلى إلغاء التقابل بين الكنيسة/ المجتمع والدين/ الثقافة، عبر إرساء مصالحة وتعايش بينهما، أوبالأحرى إعادة اكتشاف الوحدة الغائبة، تكون فيها الثقافة/ الحضارة، بتعبير تلّيش، هي الشكل والدين هو محتوى الثقافة وجوهرها.

إنّ محاولات إرجاع الدّين إلى الحضارة هي إحدى المساعي التصحيحية للعقل الديني المشوَّه، ذلك أن التخوّف من قبل اللادينيين من عودة الدين نابعة من تصوّر خاطئ، ونتيجة ممارسة خاطئة في التاريخ، أزّلَت الدين وأخرجته من حضن الثقافة وألقت به خارجاً، كمقياس ومعيار مفارق. فأصبح الدين خارج الذات وخارج التجربة البشرية، وفي غربة تامة عن الواقع الاجتماعي. وقد اُستُغِلّ هذا الفهم لتتوارى خلفه رؤى أرثوذكسية لاتاريخية، فانجرّ عن ذلك وعي مقلوب بالدين، باعتباره مفارقاً ومطلقا وغير خاضع للمعيش. مما جعل تلّيش يبيّن في كثير من المناسبات أن إحياء الدين لا يعني السقوط في العقدية الجامدة، بدعوى استقالة العقل عن البحث والفهم للحدث الديني.

ثانيا : العلاقة بين اللاهوت والناسوت

وبصفة اللاهوت/ الناسوت، تجربة داخل التاريخ لا خارجه، فقد عنت الرسالة الدينية لدى تليش انفتاحاً على تجارب الفكر البشري، وليست صياغة جامدة في التاريخ تستدعي بعثاً جديداً مفارقاً. فالرسالة المسيحية الحقّ لديه، لا تجد حرجا في الالتحام بالاشتراكية في نقد الأوضاع الاجتماعية وتعرية تناقضات المجتمع الرأسمالي، ولهذا كانت مناداته صريحة لإخراج اللاهوت من حضن الكنيسة KIRCHENTHEOLOGIE إلى حضن الثقافة KULTURTHEOLOGIE، ففي الفهم التلّيشي لا وجود لتضارب بين حقلي اللاّهوت والناسوت، ذلك أن التقسيمات والثنائيات هجينة ومشوّهة.

وقد جاء انخراط هذا اللاهوتي في تيار مقاومة النازية، عبر أشكال التنظير والنشاط والتحزّب، ترسيخاً لهذا الموقف، فبعدما صاغ كتابه : «السلطة الاشتراكية» 1933م، الذي حوى انتقاداته اللاذعة للاشتراكية القومية، مما كلّفه المنفى في الولايات المتحدة الأمريكية، أدلى أيضا بما يزيد عن مائة خطاب سياسي أسبوعي، عبر الإذاعة الأمريكية موجه إلى الأصدقاء الألمان، من 1942 إلى 1944. إضافة إلى الدور الذي

قام به بول تليش في خلخلة العديد من الثوابت البالية التي أطلق عليها «زعزعة الأساسات»، فما قام به من حفر وتفكيك داخليين في المسيحية لإعادة صياغة مفاهيم الفداء والتجسّد والتجلّي والصّلب، توجّهت مباشرة إلى بناء اللاهوت الداخلي، وهو ما جعل الكنيسة الكاثوليكية حذرة منه، وساهم في عزله في إيطاليا وفي مجمل الأوساط الكاثوليكية الخاضعة إلى هيمنة الفاتيكان. ولم يعرف الرّجل اهتماما وإصغاء إلى صوته، إلاّ بعد ارتفاع المحارم، بعيد المجمع الفاتيكاني الثاني 1962/1965م.

لقد كان مفهوم خصوصية الدين أحد المفاهيم البارزة التي نادى تلّيش بتجاوزها. فالطروحات تتشكّل ضمن ظرفيات تاريخية، مانحة إياها مشروعية التواجد. ولعلّ نبذ الدين وعزله في قعر الذات أحد المنطلقات التي استلزمتها معركة مقاومة الدين الزائف، كما كانت تعرضه المؤسّسة. وأما تمديد ذلك المنطلق إلى حقب لاحقة ومحاولة تأزيله، فهو من التأسيسات التي جابهها بول تليش، عبر مناداته بإعادة بعث الدين داخل عراك الحقل الثقافي، باعتباره جوهر الحضارة/ الثقافة، الذي يترافق مع محاولات شحن مستجدة للمفاهيم القديمة بعد إفراغها من دلالاتها المتخشّبة. فبفعل انتماء تلّيش إلى هواجس فكرية عامة، شغلت العقل الألماني، حرص تحت تأثير كل من مارتن هايدغر ورودولف بولتمان على إيلاء الهرمنوطيقية والمباحث الوجودية اهتماما، على أمل بعث اللاهوت وتحديثه.

وبمتابعة المراجعة الداخلية للمسيحية، ذهب إلى إضفاء نزعات تأويلية على مدلولات التثليث، الرّكن الأثير في المعتقد المسيحي، بعد أن أزاحته تبدلات معرفية من حيز المعقول وحشرته في نطاق العجائبي والمفارق. كلّ ذلك أملا في الخروج من تناقضات العقدية الأقنومية، المتسترّة بلحاف المفارقة والأسرار، كما تردّد الأوساط الكنسية. وسعيا إلى التمييز بين الأوجه الثلاثة للألوهية الثالوثية، حيث يقول : إن لها أساسا في الواقع، وهي تعكس أمرا حقيقيا في الإفصاح عن الإلهي في التجربة الدينية"[31].

يذهب بول تليش، في تأويله المستوحى من اللاهوت الكنسي، إلى الإقرار بأن العقيدة الثالوثية تعبير صادق عن الحياة والحبّ، سابرا غور التأويلية الكنسية إلى حدّ الإقرار بفعلية الأثر الإلهي في ثلاثة أشكال : الرب خالقنا والرب مخلّصنا والربّ فادينا، مبتعدًا عن الدلالة المباشرة إلى الدّلالة الباطنة للتثليث. إن البروتستانتية الثانية، أو الاحتجاج المسيحي الثاني، الذي أراده تليش، يبدو مثقَلاً بمشروطيات الواقع

31. Paul Tillich, *Teologia sistematica* (a cura di) R. Bertalot, Editore Claudiana, 2006, p. 340.

وليس في حلّ منه. إذ بتحمّله دور الراعي والمدرّس، داخل الكنيسة، أملى عليه الظرف موقف رجل الدين الإصلاحي لا موقف الفيلسوف الثائر. فبرغم ما يبدو من رفض للموقف الكنسي المعتاد بشأن مدلول الثالوث، ما اقتدر الرّجل، أو تجرّأ، على رفض تناقضات هذه الأقانيم. والحال أن مسألة الأقنومية، إحدى الركائز الهامة في الاعتقاد المسيحي، التي كان ينبغي أن تُوفّى حقها في التحليل، باعتبارها العماد الذي تقف عليه المسيحية، لم تحز في كتابه المركزي : «اللاهوت المنهجي» سوى 27 صفحة من جملة 900 صفحة[32].

أن تتأمل في الدّين لا كما يريد السّدنة، وأن تنظر في العقائد والشرائع لا كما تنشد المؤسّسة، مهمّة في غاية المجازفة، رغم وعورة الطريق أصرّ بول تلّيش على السير قدما فيه.

32. Ibid.

فهرسُ المصْطلحَات

\آباء الكنيسة : الرعيل الأول من رجال الدين الذين صاغوا لاهوت المسيحية، ويمتد تاريخهم بين القرن الثاني والسادس. من بين هؤلاء الآباء ترتوليانس القرطاجي (ت. 225م)، وقيرلس الأورشليمي (ت 376م)، ويوحنا فم الذهب (407م).

\الأبو كاليسية : وتقابلها في العربية مفردة الأخروية، وهي نهاية العالم أو كشف نهاية العصر. وتعني في الأدب الكتابي القديم كشفَ الحجب عن أسرار الله الخفية وقراءة الرموز الواردة في الأسفار المقدسة.

\الأشكناز : هم يهود تتحدّر أصولهم من أوروبا الشرقية، وقد توسّعت الدلالة لتشمل يهود ألمانيا وما جاورها. انتشرت بينهم لغة اليديش. وقد لعبوا دورا بارزا في الفكر الديني اليهودي الحديث، وفي تطور الحركة الصهيونية، كما كان لهم دور نشيط في تأسيس دولة إسرائيل.

\الإصلاح : نعْت غلب على البروتستانتية، نظرا لقيام الحركة أساسا بغرض تقويم ما دبّ من انحرافات في الكاثوليكية.

\الإصلاح المضاد: أمام موجة الانتقادات البروتستانتية أقرّت الكنيسة الكاثوليكية بصواب بعض الطعون التي وجهها المصلحون. تولّت الكنيسة بنفسها خوض عملية الإصلاح، مراعية في ذلك الحفاظ على سلطة البابا.

إعادة \الأنجلة : استراتيجية الكنيسة للعودة ثانية إلى المجتمع، والتحكم بمساراته. مع ترويج الكاثوليكية داخل الأوساط المناوئة، باستعمال أساليب ملائمة، تندرج ضمن التبشير الجديد. كلّف بمهام هذا العمل المونسنيور رينو فيزيكيلا.

\الأفكلارونغ : وتعرف أيضا بالهسكلاه وبالاستنارة، وهي من أقوى الحركات الإصلاحية وأشدّها تأثيرا في أوساط الشّتات اليهودي. نادت صريحا على لسان مؤسّسها موسى مندلسون (1729-1786م) بضرورة تبني الثّقافة العلمانية كسبيل للاندماج، إلى جانب دعوتها إلى تحطيم المنبذ العقلي ـ الغيتو ـ الذي ضربه اليهود حول أنفسهم، إضافة إلى المنبذ السياسي الذي فرض عليهم.

\الأنْجَلَة : تعني في المدلول اللاهوتي التبشير بالإنجيل لهداية غير المسيحيين، وتعني كذلك عمل الجماعة المؤمنة بالإنجيل لإضفاء صبغة مسيحية على المجتمع.

\الجمارا\ : هي عبارة عن إضافات وحواش للمشنا، تعزى بداية تدوينها إلى ابني الحاخام يهوذا هناسي، جمالئيل وسيمون، ثم تتابعت الإضافات إلى أن رتّبها الحاخام جوسي سنة 498م. والشّروحات الدّينية التي حوتها الجمارا هي نتاج طبقتين : الأولى تمت في بابل، والثانية في فلسطين، وتراوحت بين القرن الثالث والخامس.

\الربّانون : أتباع الطائفة التقليدية التي تتبنى التراث اليهودي العام، المتراوح بين أسفار التوراة ومدوّنة التلمود، وفرقة الربانين هي الأوسع انتشارا بين عامة اليهود.

\السيفارد : ترد العبارة في مقابل الأشكناز. وهم يهود يتحدّرون في مجملهم من الأندلس، وقد استقرّ معظمهم في أعقاب الطرد على الضفة الجنوبية للمتوسط، وخصوصا في المغرب الأقصى. عُدّوا من يهود الشرق لغلبة الطابع التراثي العربي عليهم.

\السنهدرين : أي «المجلس» وهي صيغة عبرية لكلمة يونانية. تُطلق على الهيئة التي تتولى النظر في المسائل السياسية والقضائية والدينية لليهود.

\العاليا : كلمة عبرية وتعني الهجرة إلى دولة إسرائيل، اتخذت العاليا بعدا سياسيا ودينيا مع ظهور الفكرة الصهيونية.

\العشور : تضاهي من حيث المعنى الزكاة لدى المسلمين، وهي ما يتوجب على المؤمن المسيحي إخراجه من صدقة بمقدار العشر.

عصمة رأس \الكنيسة : أقرّ مجمع الفاتيكان الأول خلال العام 1870 عصمة البابا، فتنزّه منذ ذلك الحين عن الخطأ، كما خوّل له المجمع سلطة شرعية على الكنيسة الكاثوليكية.

\الفداء : أن يخلّص الله البشرية ويفديها بموت المسيح وقيامته.

في عصر نا\(nostra aetate) : وهو البيان الرسمي للكنيسة بشأن علاقة الكاثوليكية

بالديانات غير المسيحية. صدر البيان في أعقاب مجمع الفاتيكان الثاني سنة 1968.

العقيدة الاجتماعية للكنيسة : وهي مجمل المبادئ والتعاليم المعبرة عن روح الكنيسة، التي تنظر من خلالها إلى مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. تسجل الكنيسة بواسطة تلك العقيدة حضورها في العالم، وعلى ضوئها تحدد تدخلها في الاجتماع البشري. بإيجاز ترنو العقيدة الاجتماعية إلى تحوير الواقع بالإنجيل.

القراؤون : أتباع فرقة دينية يهودية كان أول ظهورها مع عنان بن داود، في أواخر القرن الثامن الميلادي في بغداد. اتخذت فرقة القرائين التوراة مصدرا أوحد للتشريع وأنكرت التلمود. تقول بالاجتهاد ولا تقرّ بسلطة الأحبار، حيث تقف على نقيض الخط التقليدي في قراءة التراث الديني. يلوح تأثير المعتزلة جليا على عقائد هذه الفرقة.

الكابلاه : بدأ تطور هذا التراث منذ القرن السابع، وهو جزء من التراث الباطني اليهودي. تشهد مضامين هذا الأدب رواجا اليوم لما تحمله من دلالات باطنية وصوفية.

الكاريتاس : هي منظمة إحسان كاثوليكية عالمية النشاط، تأسست في ألمانيا سنة 1897، وهي اليوم حاضرة في مائتي دولة. يقوم على رأسها كردينال ومقرها الرئيسي في روما.

الكانونية : أو القانونية. وهو نعت يلحق بالقوانين الكنسية التي تنظّم سير العلاقات داخل الكنيسة، وبالنصوص الشرعية المقدسة، التي تقابل المنحولة، مثل «إنجيل الطفولة» و«إنجيل المصريين» و«قصة يوسف النجار».

الكوريا رومانا : أو حكومة الكنيسة، تضم كبار الكرادلة وهي مجمل الهيئة السلطوية التي تتشكل من الجهاز الإداري والتسييري للكرسي الرسولي. يتولى مهام سكرتير الدولة في الوقت الحالي الكردينال تارشيسيو برتوني.

الكُنْكُرْداتو : الاسم الذي أُطلق على الاتفاق المبرم بين الكرسي الرسولي في روما والدولة الإيطالية، بغرض تسوية القضايا العالقة بينهما. وقد تولّدت عن ذلك الاتفاقيات اللاتيرانية التي جرى توقيعها في فيفري من العام 1929، من قبل الكردينال بيترو غاسباري والوزير الأول الإيطالي حينها بينيتو موسوليني. أقرّت المعاهدة استقلال حاضرة الفاتيكان وسيادتها واستوجبت تنقيحا خلال العام 1984.

اللائكيون المؤمنون : منذ تنبه الكنيسة الكاثوليكية إلى الدور الهام للأحزاب الكاثوليكية في تاريخ إيطاليا الحديث، على غرار ما قام به «حزب الديمقراطية المسيحية»، فضلا عما لعبه رئيس الوزراء السابق جوليو أندريوتي من دور بارز في

خدمة الكنيسة، حرصت على إيجاد تيار اللائكيين الموالين ودعمه. وهو بشكل عام خطّ موال للكنيسة، تكفّل أصحابه بالعديد من المهام داخل المؤسسات الكنسية وخارجها، بغرض التحكّم بمفاصل المجتمع.

اللوفابريون : هو تجمّع يضمّ أتباع المونسنيور مرْسال لوفابر الذي سُلّطت عليه عقوبة الحرمان سنة 1988. عارض مبادئ المجمع الفاتيكاني الثّاني في مجال الحرّية الدّينية وحوار الأديان. وتعمّق خلافه مع كنيسة روما عقب إلغاء طقس القدّاس اللاّتيني، وإقامة البابا الراحل كارول ووجتيلا الصّلاة الجماعية رفقة ممثلي الأديان في أسيزي سنة 1986. بعد عزل الجماعة اتخذ اللوفابريون من كنيسة القدّيس نيكولا دي شاردون في باريس محجّا لهم.

المؤتمر الأسقفي الإيطالي : هو تجمّع لأساقفة إيطاليا، تأسس إبان العام 1952، ويتولى السهر على حسن سير العلاقات بين الدولة والكنيسة. يُعيَّن رئيس المؤتمر من البابا مباشرة، ويتولى مهام الرئاسة في الوقت الحالي المونسنيور ماريانو كروتشاتا.

المجمع : مجلس يضم أساقفة وممثلي كنائس يُعقد للنظر في مسائل الإيمان. والمجامع ثلاثة أنواع: محلّية، وتسمى أيضا سينودس، تخص بلدا بعينه؛ وملّية، وتخص مذهبا من المذاهب؛ ومسكونية، وتكون لها صبغة عالمية. والمجامع المسكونية هي عادة مجامع انعقدت في العهود السابقة قبل حصول الانقسامات الكبرى.

المسيحانية : وتسمى أيضا المسيائية. هو اعتقاد في قدوم مخلّص في آخر الزمان، يملأ الأرض عدلا ونورا بعد أن ملئت ظلما وجورا، يتشارك فيه أتباع اليهودية والمسيحية. غدت المسيحانية في اليهودية حركة نشيطة مع سبتاي زيفي (1626-1676م)، الذي ادّعى تخليص اليهود وحلول العصر الألفي. أعلن الرجل نفسه مسيا، وفي ختام مشواره أشهر إسلامه وتخلى عن ادعائه المسيائي.

المسكونية: من معانيها الشمول والكونية، وهي رؤية تتطلع إلى توحيد الكنائس. ويعود منطلق هذه الحركة إلى العام 1910 عقب انعقاد مؤتمر إدنبرو الذي انبثق عنه لاحقا «المؤتمر المسيحي العام».

المشنا: يعتبر هذا المتن بمثابة القانون الشّفهي بعد التوراة المكتوبة، كانت بداية الضّبط مع الحاخام عقيبا (ت. 135م)، وتواصلت عمليّات التهذيب والإضافة مع يهوذا هناسي خلال القرن الثاني ميلادي ومطلع القرن الثالث.

لاهوت الأديان : يدرُس العلاقة بين الكاثوليكية وغيرها من الأديان، ويعالج

مسائل، على غرار مظاهر حضور الرب في الأديان الأخرى، وإمكانيات الخلاص من خارج المسيحية، وسبل العلاقة مع الأديان في ظل التطورات الجارية في العالم.

اللاهوت المنهجي : يضاهي من حيث أسسه ومقاصده علم أصول الفقه لدى المسلمين، وهو الاجتهاد الأصولي لفهم حقائق اللاهوت في ضوء تعاليم الدين المسيحي.

يهود السامرة: من الجماعات الدينية التي تتميز عن غيرها من جماعات اليهود. يطغى على السامريين الطابع الشرقي، ويتواجدون في مدينة نابلس وأطرافها، كما يقدسون جبل جرزيم. يؤمن السامريون بالسداسية، أي أسفار التوراة الخمسة مضافا إليها سفر يوشع، ويسقطون باقي الأسفار. ولفرط انعزال هذه الجماعة عُدّت خارجة عن الملة اليهودية.




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

يأتي هذا الكتاب تأمّلاً في أوضاع الأديان في الراهن، وإن أملت الضرورة العودة إلى الأصول، أو إلى سالف التجارب، لفهم مجريات الواقع المستنفر. فأحياناً تكون أطر استيعاب الآخر المؤسساتية أو المفاهيمية مضلّلة، لا تفصح عما يتخلّلها من تناقضات، ولا يتسنى رصد مظاهر الدونية والحيف من خلالها، فتضيع مكابدات العيش المشترك في طياتها.

وليس غرض هذا الكتاب أن يكون دعوة أخلاقية، يحض على فضائل تعايش الأديان والحوار بينها - وإن كان صاحبه يجل ذلك الدور- ولكنه حديث عن الأديان حين تنزل معترك الاجتماع، وحين يتحكم بعضها بمصائر بعض. ينأى المؤلّف عن المطارحات الشائعة في حوارات المجاملة، التي طالما تتناول المنشود وتغفل عما هو موجود، ليقف على نقيض تلك المقاربة، واضعاً القارئ أمام واقع التدافع الديني، بشكليه، المحمود والمذموم.

9 789954 511619

الثمن 58 درهما